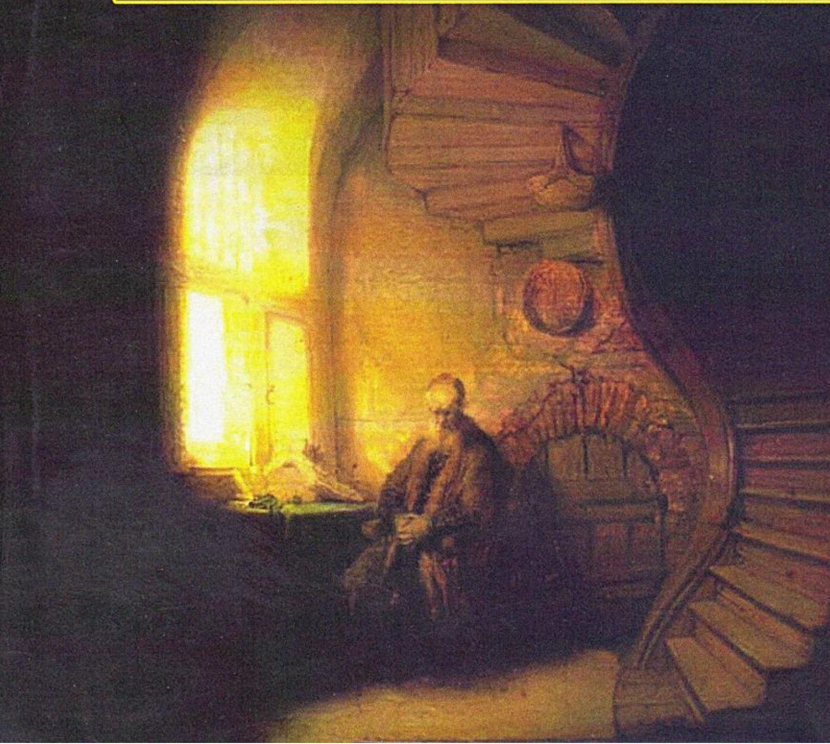
المركز القومي للترجمة

لوسيان جولدمان

الإله المحتجِب

دراسة عن الرؤية المأساوية
فى الأفكار لپاسكال وفى مسرح راسين

ترجمة: عزيزة أحمد سعيد
مراجعة: أنور مغيث



2216
سلسلة الإبداع القصصي

الإلــه المحتجب

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2216
- الإله المحتجب: دراسة عن الرؤية المأساوية
فى "الأفكار" لباسكال، وفى مسرح راسين
- لوسيان جولدمان
- عزيزة أحمد سعيد
- أنور مغيث
- اللغة: الفرنسية
- الطبعة الأولى 2015

هذه ترجمة كتاب:

Le Dieu caché
Par: Lucien Goldmann

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

لوسيان جولدمان

الإلــه المحتـجــب

دراسة عن الرؤية المأساوية
فى "الأفكــار" لــپاسكال
وفى مسرح راسين

ترجمة

عزيزة أحمد سعيد

مراجعة

أنور مغيث

2015

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

جولدمان، لوسيان
الإله المحتجب: دراسة عن الرؤية المأساوية في "الأفكار" لباسكال وفي مسرح راسين/ لوسيان جولدمان، ترجمة : عزيزة أحمد سعيد؛ مراجعة: أنور مغيث.
ط ١ – القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥
٨٠٢ ص، ٢٤ سم
١ – الأدب – تاريخ ونقد
٢- باسكال، بليز – ١٦٢٣ – ١٦٦٢
٣- المسرح – نقد
٤- راسين، جان – ١٦٣٩ – ١٦٩٩
(أ) سعيد ، عزيزة أحمد (مُترجم)
(ب) العنوان

رقم الإيداع: ١٤٣٩٢ /٢٠١٢
الترقيم الدولي: I.S.B.N - 978 - 977 - 718 - 016 - 0
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

إهـــداء

إلى السيد "هنرى جوييه: Henri Gouhier"

(*) سنقوم بكتابة أسماء الأعلام، والمدن... إلخ، بالحروف العربية إلى جانب الحروف اللاتينية، عند ذكرها لأول مرة، ثم نكتفى فيما بعد بالاسم المكتوب بالحروف العربية.
كما نذكّر بأن كلمة "السيد" أو "الآنسة" تسبق اسم العَلم إذا كان صاحبه لا يزال على قيد الحياة وقت كتابة هذه الدراسة.
ومن الآن فصاعدا توجد هوامش المترجمة أسفل الصفحة مسبوقة بعلامة *، وهوامش المؤلف فى آخر كل فصل.

مقدمـــة

عندما تطرقنا لهذه الدراسة، رأينا أن نحدد هدفين مختلفين وإن كانا متكاملين، وهما:

التوصل إلى منهج وضعى فى دراسة الأعمال الفلسفية والأدبية، إلى جانب المساهمة فى فهْم مجموعة محدودة ومعينة من المؤلفات بدت لنا مترابطة بصلات وثيقة رغم وجود اختلافات بالغة بينها.

لكن مقولة "*الكلية* *Totalité*" القائمة فى صميم الفكر الجدلى نفسه كانت تمنعنا منذ البداية من الفصل وبصورة قاطعة، بين التفكير فى المنهج والبحث العينى، وإن شكّل كلاهما وجهى عملة واحدة.

وبالفعل بدا لنا من المؤكد أن المنهج لا يوجد إلا فى البحث نفسه، ولن يكون هذا البحث قيِّمًا ومثمرًا إلا بقدر ما يتزايد إدراكه لطبيعة سيره الخاص وللشروط التى تجيز له أن يتقدم.

وتقوم الفكرة الأساسية لهذه الدراسة على أنِ الوقائع الإنسانية دائما ما تُكوِّن *بِنى دالة* شاملة، لها طابع عملى ونظرى وانفعالى فى آن واحد، ولا يمكن دراسة هذه البنى بطريقة وضعية - بمعنى *تفسيرها وفهمها*- إلاَّ من خلال منظور عملى يستند على قبول مجموعة ما من القيم.

وانطلاقًا من هذا المبدأ، أثبتنا وجود مثل هذه البنية - وهى *الرؤية المأساوية*- التى أتاحت لنا أن نتوصل إلى ماهية مظاهر إنسانية عديدة:

أيديولوجية ولاهوتية وفلسفية وأدبية، واستطعنا أن نفهمها، وأن نوضح وجود صلة تشابه بين هذه الوقائع، وهو ما لم يلحظه أحد من قبل إلا فى القليل النادر.

إذن فخلال محاولتنا لاستنتاج خطوط *الرؤية المأساوية* الرئيسية، والتدرج فى وصفها (الباب الأول)، ثم استخدامها فى دراسة "الأفكار"، ومسرح راسين: "***Racine***"–، استطعنا توضيح أن الرؤية المأساوية تشكل– إلى جانب عناصر أخرى– الماهية المشتركة بين حركة "الچنسينية: ***jansénisme***"(*) وأيديولوچيتها

(*) الچنسينية مذهب مسيحى، نسب فى صورته النهائية إلى اللاهوتى الهولندى كورنليوس يانسن چنسينيوس: **Cornelius Jansen JANSENIUS** (١٥٨٥ – ١٦٣٨) الأستاذ بجامعة "لوڤان: **Louvain**"، والذى عمل إلى جانب "چان دو فرچيه دو هوران:– **Jean du Vergier DE HAURANNE**" رئيس ديرسان – سيران: **Saint- Cyran** بفرنسا. وأشهر مؤلفاته كتاب بعنوان: أوغسطينوس، شرع فى تأليفه فى ١٦٢٨، ونشر بعد وفاته فى ١٦٤٠، وتطرق فيه لمذهب القديس أوغسطينوس الذى يشيد بدور الإيمان والعقل معا: فلا يكفى أن يؤمن المرء بقلبه، بل عليه أن يفهم عقيدته؛ كما يرفض هذا المذهب النظرة التشاؤمية المانوية (**manichéisme**) التى تنادى بوجود مبدأين متصارعين: مبدأ الخير ومبدأ الشر، كما يرتئى القديس أوغسطينوس خطأ فكرة الشر المطلق والخير المطلق، ويرى أن الخير والشر متلازمان كالنور والظلام، ولكن الشر يخضع للخير الذى ينبثق من الخالق، ولا تكون للشر قوة فاعلة إلا بالجانب الخيِّر الذى ينطوى عليه، كما يتعارض هذا المذهب مع تفاؤل بيلاجيوس (**Pélage**) إذ آمن هذا الراهب بأن الطبيعة الإنسانية خالية من الخطيئة الأصلية، وبأن الإنسان ليس فى حاجة إلى النعمة الإلهية، وهو ما يرفضه القديس أوغسطينوس. وينزع چنسينيوس فى كتابه إلى تجديد الأوغسطينية التى عمل اليسوعيون (لسيوس **Lessius** ومولينا: **Molina**) على تخفيف آرائها عن النعمة الإلهية والقضاء والقدر، واستبدالها بحرية الاختيار، وأهلية الإنسان.

ونشأت عن هذه الاختلافات عدة مصادمات دفعت بالبابا فى روما إلى التدخل ومنع نشر كل ما يتعلق بهذه المواضيع (فى ١٦١١، ثم فى ١٦٢٥). ومما أزَّم الأمور أن هذه الصراعات أخذت طابعًا سياسيًا، وأعرب "ريشليو: **Richelieu**" عن غضبه =

"المتطرفة" (الباب الثانى)، و"الأفكار" وفلسفة "كانط: *Kant*" النقدية (الباب الثالث)، وأخيرًا مسرح راسين (الباب الرابع).

وعلى القارئ أن يحكم إلى أى مدى استطاعت هذه الدراسة أن تقربنا من الهدفين اللذين أشرنا إليهما.

فى هذه المقدمة أردنا فحسب دحض اعتراضين محتملين. فعندما تطرقنا لدراسة ***الرؤية المأساوية*** إلى جانب التفكير فى الشروط اللازمة للقيام بدراسة وضعية تتناول الأعمال الفلسفية والأدبية، كنا قد اطلعنا بالطبع على أعمال مهمة سابقة تعرضت لهاتين المسألتين. وكان من البدهى أننا اطلعنا على بعضها، واستوحينا منها أحيانا، خاصة من مؤلفات "ماركس: *Marx*" -، و"إنجلز *Engels*"، و"چورج لوكاتش: *Georg Lukăcs*"، ومن تأملات هيجل **Hegel** حول المأساة (فى كتابه علم الجمال *l'Esthétique*، وخاصة فى الفصل الرائع من كتابه "فينومنولوجيا الروح *La Phénoménologie de L'Esprit*"

= بمطاردة أتباع الجنسينية، وبالقاء كبيرهم سان سيران فى السجن عام ١٦٣٨. غير أن الفكر الجنسينى كان قد انتشر فى أماكن عديدة، أشهرها دير پور- رويال: **Port-Royal**، حيث عكف الأخوان أرنولد (**Arnauld**) وشقيقتهما "الأم أنچليك: -**Mère Angélique**- على إحياء أفكار القديس أوغسطينوس، وعلى نشر كتاب چنسينيوس. واشتعلت المعارك بين اليسوعيين من ناحية وإلى جانبهم السلطة الحاكمة فى فرنسا وكنيسة روما، ومن ناحية أخرى الچنسينيين. وتوالت القرارات البابوية ومصادرة المطبوعات (ومن بينها الريفيات: **Les Provinciales** لپاسكال: **Pascal** (١٦٥٦ - ١٦٥٧)، كما تواترت الإجراءات القمعية ضد راهبات پور - رويال وتصاعدت حتى وصلت الى حد الطرد من الدير، بل وهدم الدير نفسه (من ١٦٦٥ حتى ١٧١١). ويدل طول الوقت الذى استغرقته هذه الصراعات على ثبات الچنسينيين وقوة إيمانهم وشجاعتهم. ومن أشهر المنضمين إليهم پاسكال وراسين.

الذى تعرض فيه للنظام الأخلاق *l'ordre éthique* ورغم ذلك فإن محاولتنا كانت مختلفة إلى حد كبير حتى بالنسبة للوكانش، ولم يكن هناك داع لمناقشة كل هـذه المذاهـب بوضـوح حتـى لا ننـال من وحـدة هـذه الدراسـة(١).

ومن ناحية أخرى نظرًا لصعوبة التعبير عن فكرة جدلية باستخدام مصطلحات لا تزال غير مناسبة لها إلى حد كبير، كنا كثيرًا ما كنا نسوق تأكيدات بصورة متناقضة فى ظاهرها. فقد كتبنا علـى سبيل المـثال: أن من المستحيـل إعـداد "علـم اجتمـاع علمـى: *sociologie scientifique*" أى علم موضوعى للوقائع الإنسانية، ثم كتبـنا أيضا أنه يجب التوصل إلى معرفة وضعية وعلمية لهذه الوقائع؛ بل وحدث أن أطلقنا على هذه المعرفة – لعدم توافر مصطلح أفضل – "المعرفة الاجتماعية: *connaissance sociologique*". وكذلك أكدنـا أن كتاب "الأفكار" لم يكتـب "من أجـل الملحـد والمتشكك: *"pour le libertine"*(*) وإن كان يخاطب آخرين من بينهم الملحد والمتشكك.

وفى الواقع لا يوجد تناقض حقيقى بين هذه التأكيدات. فلا يمكن التوصل إلى الوقائع الإنسانية من الخارج، بمعزل عن أى منظور عملى، وعن أى حكم تقويمى كما هى الحال فى العلوم الطبيعية أو الكيميائية، ولكن عليها أيضا أن تكون وضعية ودقيقة كما هى الحال فى هذه العلوم. ومن ثم

(*) تشير كلمة (libertin) حينذاك إلى "الملحدين: esprits forts" الذين كانوا يهاجمون بعض العقائد أو يتشككون فيها، أو إلى "المتشككين المهادنين: doux sceptiques" الذين كثيرا ما كانوا يجاهرون بعدم الاكتراث للتستر على حياتهم المنحلة.

فليس هناك أى تناقض أن نرفض "العلموية: scientisme" وأن نحبذ فى الوقت نفسه وجود علم موضوعى وتاريخى واجتماعى للوقائع الإنسانية يتعارض مع التأمل (speculation) والبحث العشوائى (essaysme).

كما أن پاسكال لم يكتب "الأفكار" "من أجل الملحد والمتشكك" بطرح سلسلة من *البراهين الجدلية* (*ad hominem*) التى لم يكن يقرها بنفسه، ولم يكن يعتقد أن لها قيمة لدى المؤمنين. إلاً أن كتابه – مثل كل الأعمال الفلسفية – يتوجه إلى كل الذين لا يفكرون مثل المؤلف، وفى هذه الحالة المحددة، فهو يعنى ضمنيا أنه يخاطب أيضًا الملحدين والمتشككين.

التناقضات فى كل هذه الحالات *ظاهرية*، وكان فى إمكاننا تجنبها بشرط اصطناع لغة *لهذا الغرض* (*ad hoc*) تكون مجردة ومنفرة وغير مفهومة تقريبًا للقارئ ذى الإدارة الطيبة. ولكن رأينا أن الأهم يكون بالحرص على الاتصال بالواقع وباللغة الدارجة. فكما يقول پاسكال: إن الضوء المبهر يحجب الرؤية، ولقد فضلنا الوضوح الواقعى على الوضوح الشكلى والظاهرى.

وفى ختام هذه المقدمة، يبقى لنا أن نشكر كل الذين قدموا لنا المساعدة بنصائحهم أو ملاحظاتهم أو انتقاداتهم أو اعتراضاتهم، ومن بينهم وعلى رأسهم السيد هنرى جوييه الذى تابع هذه الدراسة خطوة بخطوة.

الهوامش

(١) في الجزء الأول لم نتعرض للوكاتش الشاب إلا بصفته مفكرًا دارسًا للمأساة وليس باعتباره صاحب نظرية في علم الفلسفة والأدب.

المأســـاة لعبة ... لعبة يشـــــاهدهـــا الإله. هو مجرد مشاهد، وأبدا لا يختلط قولـــه ولا أفعاله بأقوال الممثلين وحركاتهم.

چـــورج لوكاتش: ميتافيزيقا المأساة de la tragédie Métaphysique.١٩٠٨

علمنى نيافة أسقف "نانت: Nantes" الصالح حكمة للقـــديس أوغـــسطينوس تواســـينى بقـــوة تقول: إنه لبالغ الطموح ذلك الذى لا يكتفى بنظرة الرب وهو يشاهده.

الأم أنچليـــك: رسالة إلى أرنـــو دانديى Lettre ā Arnauld d'Andilly فـــى ٩ ينـــاير ١٦٢٣.

الباب الأول

الرؤية المأساوية

الفصل الأول

الكـــل والأجـــزاء

تتدرج الدراسة الحالية فى عمل فلسفى إجمالى؛ ورغم أن التبحر فــى العلم يعد الشرط الضرورى لكل فكر فلسفى جاد، فهذه الدراسة لــن تكــون شاملة، ولن يكون هذا العمل كتاب علــم خـــالص. ولا شــك أن الفلاســفة والمؤرخين العلماء ينكبون على الوقائع [١] نفسها، ولكن منظور تناولهم لهـــا، والأهداف التى يحددونها لأنفسهم مختلفة تماما [٢] .

فالمؤرخ العلمى يبقى علــى صــعيد *الظـــاهرة العينيـــة المجـــردة: phénomēne empirique abstrait* – التى يسعى لمعرفتها فى أدق تفاصيلها، وهو بذلك يؤدى عملا قيمًا ومفيدًا، بل وضرورى للمؤرخ الفيلسوف الــذى يريد أن يبدأ من هذه الظواهر ***التجريبية المجردة*** ليــصل إلـــى "***جوهرهـــا التصورى: essence conceptuelle***".

وهكذا يتكامل مجالا البحث، فالعلم يقدم للفكر الفلسفى المعارف العينية الضرورية، ومن جانبه يوجه الفكر الفلسفى الأبحاث العلمية، ويوضح لهـــا الأهمية المتفاوتة للوقائع المتعددة التى تشكل كتلة لا تنفــد مــن المعطيـــات الفردية.

وللأسف فإن تقسيم العمل يرجح كفة الأيديولوچيات، وكثيرًا ما ينتهى الأمر إلى تجاهل أهمية أحد جانبى البحث، فالمؤرخ يعتقد أنه لا يهم سوى الإثبات الدقيق لتفصيلة ما السيرية (***biographiques***)، أو "فيلولوجية ***"philologiques"***-، خاصة بحياة الكاتب، أو بالنص، بينما ينظر الفيلسوف بشيء من الازدراء إلى العلماء الذين يكدسون الوقائع دون اعتبار لأهميتها ودلالتها.

وعلينا ألاَّ نتوقف عند هذه الضروب من سوء الفهم ولنكتفِ بإثبات أن ***الوقائع العينية المعزولة والمجردة تعد نقط بداية البحث الوحيدة***، وأن إمكانية فهم هذه الوقائع، واستنتاج قوانينها ودلالتها، هى ***المعيار الوحيد الجدير بالحكم على قيمة منهج أو نظام فلسفى.***

ويبقى التساؤل عما إذا كنا نستطيع الوصول إلى هذه النتيجة فى حالة الوقائع الإنسانية بدلا من تجسيمها عن طريق تكوين مفهوم جدلى.

ويتوخى العمل الراهن المساهمة فى توضيح هذه القضية بدراسة عدة مؤلفات تشكل بالنسبة لتاريخ الفكر والأدب مجموعة متميزة ومحدودة من الوقائع العينية؛ وتشمل هذه المؤلفات: "الأفكار" لپاسكال وأربع مسرحيات لراسين هى: أندروماك: ***Andromaque*** وبريتانيكوس: ***Britannicus*** وبيرينيس: "***Bérénice*** وفيدر: ***Phĕdre***. وسنحاول إثبات كيف أن مضمون هذه الأعمال وبنيتها يتضحان بصورة أفضل فى ضوء تحليل مادى وجدلى. ولا جدوى من القول؛ إن هذه الدراسة محدودة وجزئية ولا تزعم أنها ستحسم صلاحية منهجنا، فقيمة هذا المنهج وحدوده لن تثبتا إلاَّ بواسطة مجموعة من

الدراسات، أنجز بالفعل المؤرخون الماديون عددًا منها منذ ماركس، والباقى لم يُكتب بعد.

فالعلم يتكون تدريجيا، وإن حق لنا الأمل بأن كل نتيجة تحصل عليها سوف تسمح بأن المسيرة سوف تسرع خطاها. ولاقتناعنا بأن العمل العلمى (كالوعى بصفة عامة) ظاهرة اجتماعية تفترض تعاون مجهودات فردية وعديدة، فإننا نأمل المساهمة بمشاركتنا هذه فى فهم مؤلفات پاسكال وراسين من ناحية، وفى فهم بنية وقائع الوعى النفسى، والتعبير الفلسفى والأدبى لهذه الوقائع من ناحية أخرى. ومن المسلم به استكمال هذه المساهمة وتجاوز نتائجها فى دراسات أخرى لاحقة.

ولكننا نؤكد أن السطور السابقة لم يملّها التواضع علينا، بل هى تعبر عن موقف فلسفى محدد، يتعارض تماما مع كل فلسفة تحليلية تسمح بوجود "مبادئ عقلية أولى: ***premiers principes rationnels*** " أو نقاط بداية محسوسة ومطلقة. إن العقلانية التى تنطلق من أفكار فطرية أو بديهية، وكذلك النزعة التجريبية التى تنطلق من الإحساس أو الإدراك يقران كلاهما – وفى أى وقت من سياق البحث– جملة من المعارف المكتسبة يبدأ من عندها الفكر العلمى فى ***التقدم فى خط مستقيم***، متفاوت اليقين، وإن كان لا يحتاج الى إعادة طرح قضايا سبق حسمها ***وبصورة علنية وضرورية***[٣]. وعلى النقيض فالفكر الجدلى يؤكد على عدم وجود– مطلقا– نقاط بداية يقينية، ولا قضايا محسومة نهائيا، كما يؤكد على أن الفكر لا يتقدم – مطلقا – تقدماً فى خط مستقيم، إذ إن كل حقيقة جزئية، ولا تتضح دلالتها الحقيقية إلا

بوضعها فى الكل، وكذلك فلا يمكن معرفة الكل إلاَّ إذا تم إحراز تقدم فى معرفة الحقائق الجزئية. ومن ثم فإن مسيرة المعرفة تبدو وكأنها تذبذب دائم بين الأجزاء والكل اللذين يجب عليهما أن يلقيا الضوء على بعضها بعضًا.

وتشكل مؤلفات پاسكال فى هذه النقطة وفى نقاط أخرى كثيرة منعطفا كبيرًا فى الفكر الغربى الذى انتقل من "الذرية العقلانية":- *atomisme rationaliste* – والتجريبية إلى الفكر الجدلى. ولقد أدرك المفكر هذا التحول بنفسه، وأشار إليه فى فقرتين تبيِّنان بخاصة التعارض الجذرى بين موقفه الفلسفى وكل أنواع العقلانية أو التجريبية. ويبدو لنا أن هاتين الفقرتين تعبران بأوضح صورة عن أساس فكر پاسكال وأى فكر جدلى، سواء أكان لكبار الكتَّاب الممثلين لهذا الاتجاه مثل كانط وهيجل وماركس ولوكاتش، أم بطريقة أكثر تواضعا عن أساس فكر دراسات جزئية ومحدودة، مثل الدراسة الراهنة.

وسنذكر من الآن الفقرتين، وسنعود إليهما لاحقا خلال هذه الدراسة، وقد نستطيع، بل قد يجب علينا أن نفهم – بدءا من هاتين الفقرتين إلى جانب فقرات أخرى – كل مؤلفات پاسكال، ومعنى مآسى راسين.

"إذا عكف الإنسان على دراسة نفسه أولاً، سيرى إلى أى مدى هو غير مؤهل لتجاوز وضعه. فكيف يمكن للجزء أن يعرف الكل؟ ولكنه ربما تطلع على الأقل إلى معرفة الأجزاء التى تناسب أبعاده. غير أن أجزاء العالم كلها

مرتبطة بعضها بالبعض الآخر بوثاق وتسلسل متينين حتى إنني أعتقد أن هناك استحالة فى معرفة جزء دون الجزء الآخر، ودون الكل "(الفقرة ٧٢).

إذن فكل الأشياء تنتج عن سبب، وتكون سببا، تقبل المساعدة وتقدمها، بصورة غير مباشرة ومباشرة؛ كل الأشياء تتماسك بصلة طبيعية وغير محسوسة، تربط بين أكثرها بعدا وأكثرها اختلافا، وفى رأيى يكون من المحال معرفة الأجزاء دون معرفة الكل، ولا معرفة الكل دون معرفة الأجزاء بوجه خاص (الفقرة ٧٢)[٤].

ويعرف پاسكال إلى أى مدى يعارض بهذه الآراء مذهب ديكارت العقلانى. كان ديكارت يعتقد أننا إذا كنا عاجزين عن فهم "اللامتناهى: **l'infini"**–، فلدينا على الأقل نقط بداية لفكرنا، ومبادئ أولى بدهية. لم يكن يرى أن قضية العناصر وقضية الكل واحدة، إلاَّ بقدر ما يؤدى عدم معرفة الواحد إلى استحالة معرفة الآخر.

"ولكن التناهى فى الصغر يكاد لا يرى، ولقد زعم الفلاسفة أنهم نجحوا فى ذلك، إلا أن تعثرهم كلهم كان عند هذه النقطة، مما أتاح وجود هذه العناوين العادية جدا: "عن مبادئ الأشياء: ***Des principes des choses***"، و"عن مبادئ الفلسفة: ***Des principes de la philosophie*** "، وعناوين أخرى مشابهة فخمة وإن كانت فى ظاهرها أكثر تواضعا من هذا العنوان المدوّى: "عن كل ما يمكن معرفته: ***De omni scibili*** " (الفقرة ٧٢).

انطلاقا من هذه الطريقة فى تأمل العلاقات بين الأشياء والكل، يتعين قراءة الفقرة ١٩ حرفيا وبدقة مع التأكيد على معناها: "آخر شىء نجده عند القيام بأحد الأعمال هو معرفة ما يجب وضعه أولا".

وهذا يعنى أن دراسة أية قضية لا تنتهى أبدا، لا فى إجمالها ولا فى عناصرها. فمن ناحية ***من البدهى أننا إذا أعدنا القيام بعمل، سنجد أيضا وفى النهاية فقط، ما كان يجب وضعه فى البداية***؛ وسنجد من ناحية أخرى أن ما يصلح للكل يصلح أيضا للأجزاء، وبما أنها ليست عناصر أولية فهى فى مستواها مجموعات نسبية. والفكر مسيرة حية، تقدمها **حقيقى**، ولكن دون أن يكون خطيًا، ولا ينتهى أبدًا.

والآن، وبعد استبعاد أى حكم ذاتى، يبدو واضحا أننا لا نستطيع لأسباب معرفية (***épistémologiques***) اعتبار العمل الراهن إلاَّ مرحلة فى دراسة قضية، وإسهاما فى مسيرة لن نقوى ولا نريد أن تكون فردية أو نهائية.

الموضوع الرئيسى لكل فكر فلسفى هو الإنسان وضميره وسلوكه. وأية فلسفة فى النهاية هى أنثروبولوجيا. ولا نستطيع بالطبع فى عمل كرسناه لدراسة عدد من الوقائع الجزئية أن نعرض مجمل موقفنا الفلسفى، ولكن بما أن الوقائع التى ندرسها تعد مؤلفات فلسفية وأدبية، فليكن متاحا لنا قول كلمات قليلة عن مفهومنا للوعى الإنسانى بصفة عامة وللإبداع الأدبى والفلسفى بصفة خاصة.

وفقا لمبدأ الفكر الجدلى الأساسى تظل معرفة الوقائع التجريبية مجردة وسطحية طالما لم تتحقق بصورة ملموسة بدمجها فى الكل الذى يتيح وحده تجاوز الظاهرة الجزئية والمجردة للوصول إلى ***جوهرها العينى***، وضمنيا إلى دلالتها. وبناء على هذا المبدأ لا نعتقد أن بإمكاننا فهم فكر المؤلف وأعماله فى ذاتها مع البقاء على مستوى الكتابات، بل ومستوى القراءات والتأثيرات. فالفكر ليس سوى مظهر جزئى لحقيقة واقعية أقل تجريدا: والإنسان حى وكامل، وما هو بدوره إلاَّ عنصر فى مجموعة أو زمرة اجتماعية. ولا تلقى فكرة أو عمل دلالته الحقيقية إلاَّ إذا أدرج فى حياة وسلوك شاملين. فضلا عن أنه فى أحيان كثيرة لا يتيح سلوك المؤلف فهم العمل، كما يتيحه سلوك مجموعة اجتماعية (وقد لا ينتمى إليها)، وخاصة سلوك طبقة اجتماعية فى حالة الأعمال المهمة؛ لأن إجمالى العلاقات الإنسانية المتعددة والمعقدة التى يقيمها كل فرد تؤدى فى أحيان كثيرة إلى تمزقات بين حياته اليومية من ناحية، وفكره التصورى وخياله المبدع من ناحية أخرى، وقد لا تبقى بينها إلاَّ علاقة مشحونة بالوسيط مما يصعب ***عمليا*** على أى تحليل وإن كان دقيقاً أن يصل إليها. فى مثل هذه الحالات (وهى عديدة) يصبح من الصعب فهم العمل إذا أردنا فهمه من خلال شخصية المؤلف فحسب، أو من خلال وضع هذه الشخصية فى المقام الأول. بل إن مقصد الكاتب والدلالة ***الذاتية*** التى يمثلها عمله بالنسبة له لا يتطابقان دائما مع الدلالة ***الموضوعية*** التى تهم المؤرخ الفيلسوف فى المقام الأول. فالفيلسوف "هيوم: ***Hume***" ليس شاكاً بصورة صارمة، بينما التجريبية متشككة؛ وديكارت مؤمن ولكن العقلانية

الديكارتية ملحدة. فإذا رد الباحث العمل إلى مكانه فى سياق التطور التاريخى، وإذا أعاده إلى عموم الحياة الاجتماعية، استطاع أن يستنتج الدلالة *الموضوعية*، التى كثيرا ما لا يعيها مبدعها نفسه.

إن الاختلافات بين مذهبى القدرية عند الكلفنيين(*)، والجنسينيين تبدو طفيفة (وإن كانت حقيقية) طالما ظل البحث على مستوى الوعى. ولكن دراسة السلوك الاجتماعى والاقتصادى لهاتين الجماعتين تجعل هذه الاختلافات صارخة. فمن ناحية أدت طريقة الكلفنيين فى الزهد فى الدنيا- كما جاءت فى دراسة "ماكس ڤيبير: *Max Weber*" – إلى المساهمة القوية فى تكدس رؤوس الأموال وازدهار الرأسمالية الحديثة، ومن ناحية أخرى رفض الجنسينيون المتشددون كل أشكال الحياة داخل المجتمع (اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وحتى دينيا)، تتيح لنا من الوهلة الأولى أن نستشف معارضة ظهرت فى صورة مناهضة الجنسينيين للكلفنيين، مناهضة حقيقية وعميقة

(*) الكلفنيون هم أتباع "كلفن: Calvin" اللاهوتى الفرنسى البروتستانتى. ولد فى ليون (فرنسا) عام ١٥٠٩ وتوفى فى جنيف (سويسرا) عام ١٥٦٤. نشر حركة الإصلاح فى فرنسا وسويسرا. من مؤلفاته (Institution de la religion chrétienne). وأهم مبادئ هذه الحركة هى: (١) الاعتراف بالإنجيل باعتباره مصدرًا وحيدًا للعقيدة، مع الإقرار بأركان عقيدة خمسة للمجمعات الدينية الأولى؛ (٢) الإيمان بالقدرية والنعمة مما يقربها من أطروحات القديس أوغسطينوس؛ (٣) العودة إلى بساطة العبادات البدائية، فلا يجاز من القرابين المقدسة إلا التعميد والتناول وتسبغ عليهما قيمة رمزية تذكارية. كما لعبت فلسفة الأخلاق الكلفنية دورا مهما على الصعيد الاقتصادى، إذ كانت تمجد العمل وتسمح بالاقتراض، إلى جانب مساهمتها فى انتشار مبادئ الديمقراطية السياسية.

رغم أوجه التشابه الظاهرة بين هذين المذهبين، كما أن مآسى راسين التى لم تفسرها حياة مؤلفها، أصبحت واضحة، على الأقل جزئيا، عندما قرَّبناها من الفكر الچنسينى، وأيضا من الحالة الاجتماعية والاقتصادية لطبقة القضاة والمحامين إبان حكم لويس الرابع عشر.

وعلينا أن نحدد بدقة أن مؤرخ الفلسفة أو الأدب يجد نفسه فى البداية أمام مجموعة من الوقائع التجريبية وهى: النصوص التى يهدف إلى دراستها. ويمكنه التطرق لها سواء بالمناهج اللغوية الفيلولوجية والتى نطلق عليها الوضعية، أو بالمناهج الحدسية والانفعالية التى تستند على المقاربة والتعاطف، وأخيرًا بالمناهج الجدلية. فإذا استبعدنا فى الوقت الحالى المجموعة الثانية التى لا تتمتع – فى رأينا على الأقل – بطابع علمى خالص، سنلاحظ أن معيارا واحدا يستطيع الفصل بين أنصار المناهج الجدلية وأنصار المناهج الوضعية وهو: إمكانية فهم الدلالة المترابطة إلى حد ما لجميع النصوص، نظرًا لأن هذه النصوص تعد لكلا الطرفين ***نقطة بداية*** عملها العلمى، ***ونقطة نهايته***.

ولكن تصور الصلة بين الكل والأجزاء الذى ذكرناه سابقا يفصل فورا بين المنهج الجدلى والمناهج المعتادة للتاريخ العلمى الجاد التى لا تراعى فى كثير من الأحيان معطيات علم النفس البدهية ومعرفة الوقائع الاجتماعية [٥]. فمؤلفات الكاتب لا تشكل فى الواقع سوى جزء من سلوكه الذى يخضع لبنية فسيولوچية ونفسية معقدة للغاية ولا تظل مطابقة وثابتة طوال وجود الفرد.

فضلا عن أن هناك تنوعًا مماثلاً يظهر ***بالأحرى*** فى العدد اللانهائى من المواقف المحسوسة التى يجد الفرد نفسه فيها خلال حياته. ومما لا شك

فيه أنه لو توافرت لنا معرفة *شاملة* لبنية المؤلف النفسية، ولتاريخ علاقاته اليومية بوسطه الاجتماعى والطبيعى، لاستطعنا فهم مؤلفاته عبر سيرته الذاتية، وإن لم يكن بصورة تامة، فعلى الأقل سنفهمها إلى حد كبير. ولكن فى الوقت الحالى- وربما إلى الأبد - يعد مثل هذا الفهم ضربا من الوهم الطوباوى، حتى عندما يتعلق الأمر بأفراد معاصرين يمكن للعالم النفسى دراستهم فى المعمل، وإخضاعهم لشتى التجارب والاختبارات، وسؤالهم عن مشاعرهم الحالية، وعن حياتهم الماضية، فلن يحصل إلاَّ - وبالكاد - على نظرة مجزأة للفرد موضوع دراسته: فما بالك إذا تعلق الأمر برجل رحل عن دنيانا منذ عدة قرون ولا نستطيع حتى من خلال أبحاث شديدة الجدية أن نعرفه سوى بطريقة سطحية ومجزأة إلى حد كبير. وهناك شىء من المفارقة فى محاولة فهم مؤلفات أفلاطون وكانط وپاسكال من خلال سيرهم فى عصر بدأنا فيه بفضل التحليل النفسى و"علم النفس الصورى: ***psychologie de la forme***" ودراسات "چان بياچيه: ***Jean Piaget***" معرفة تعقيد الإنسان الشديد بطريقة أفضل من أى وقت مضى. ورغم العلم المتبحر، والدقة العلمية الظاهرين، فإن نتائج مثل هذه المحاولات تظل اعتباطية إلى حد ما. وبالطبع لا يمكن استبعاد دراسة السيرة من عمل المؤرخ. فكثيرا ما توفر له توضيحات -وإن كانت خاصة بالتفاصيل- فإن لها فائدة كبيرة. ولكنها تظل دائما وسيلة بحث مساعدة وجزئية يتعين التحقق من نتائجها بصفة مستمرة وبطرق مختلفة وخاصة عدم الاعتماد عليها مطلقا باعتباره أساسًا للتفسير.

إذن فمحاولة تجاوز النص المكتوب بدمجه فى سيرة المؤلف تبدو صعبة ونتائجها غير مؤكدة. وفى هذه الحالة أليس من الأفضل العودة إلى المناهج الوضعية، والنص نفسه، والدراسة الفيلولوچية فى أوسع معانيها؟

لا نعتقد ذلك لأن أية دراسة لغوية تصطدم بعقبتين من الصعب تجاوزهما طالما أننا لم ندرج المؤلفات فى السياق التاريخى الذى تنتمى إليه.

أولا، كيف نحصر هذه المؤلفات؟ هل هى كل ما كتبه المؤلف الذى نقوم بدراسته بما فيها رسائله وأدنى مسوداته وكتاباته المنشورة بعد وفاته؟ أم هى فقط ما نشره المؤلف أو خصصه للنشر؟

البراهين التى تؤيد أحد هذين الحلين معروفة. ولكن صعوبة الاختيار تكمن فى أن كل ما كتبه الكاتب تتفاوت أهميته لفهم مؤلفاته. فهناك نصوص تفسرها أحداث فردية فى الحياة، وهى بصورتها تلك تثير الاهتمام بالنسبة للسيرة، وهناك نصوص *أساسية* بدونها يصبح العمل غير مفهوم. ومما يزيد من صعوبة مهمة المؤرخ أن توجد المجموعتان فى المؤلفات المنشورة، وأيضا فى الرسائل والمذكرات الشخصية. وهكذا نجد أنفسنا أمام أحد مظاهر الصعوبة الرئيسية لكل دراسة علمية: وهو بين الجوهر والعرض، تلك القضية التى شغلت الفلاسفة من أرسطو حتى "هوسرل: ***Husserl***"، والمطلوب هو إيجاد رد ***وضعى***[٦] ***وعلمى*** لها.

والصعوبة التالية لا تقل أهمية عما سبق: فللوهة الأولى لا تكون دلالة النص أكيدة وأحادية (***univoque***)[*].

(*) التواطؤ هو التوافق والانطباق بمعنى واحد، كما ينطبق اسم الجنس على كل نوع من أنواعه، واسم النوع على كل فرد من أفراده.

وقد تكون لكلمات وجمل ومقاطع متشابهة ظاهريا بل ومطابقة دلالات مختلفة عندما تدرج فى مجموعات مختلفة. وكان باسكال أفضل من يعرف تلك الحقيقة، ومن أقواله: "للكلمات المصفوفة بطرق شتى معنى متنوع، وللمعانى المصفوفة بطرق شتى آثار مختلفة" (الفقرة ٢٣).

"لا تقولوا إنى لم أقل شيئا جديدا، فترتيب المواد جديد. فى لعبة *Paume* يقذف اللاعبان بنفس الكرة، ولكن أحدهما يقذف بها بصورة أفضل.

"قد أفضّل أن يقولوا لى إنى استعملت كلمات قديمة. وكأن نفس الأفكار لا تشكل متنا آخر للخطاب بترتيب مختلف، كما هو الحال فى الكلمات حيث تشكل أفكارا أخرى باختلاف ترتيبها" (الفقرة ٢٢).

لكن من المستحيل عمليا إدراج الأفكار فى "متن الخطاب" طالما لم يتم الفصل بين الأساسى والثانوى فى العمل، بين العناصر التى تشكل "متن الخطاب" والنصوص غير الأساسية التى يجب إهمالها.

كل هذا يبدو بدهيًا إلى حد ما. ولكن عددًا من المؤرخين ما زال يفصل بطريقة تعسفية بعض عناصر العمل لتقريبها من عناصر أخرى مماثلة لعمل آخر مختلف تماما. والكل يعرف الأساطير المنتشرة والراسخة عن رومانسية "روسو: *Rousseau*" و"هولدرلين: *Hölderlin*" والتقارب بين باسكال و"كيركجارد: *Kierkegaard*" ... إلخ، أو المحاولة (وسوف نتعرض لها خلال هذه العمل) التى قام بها "لابورت: *Laporte*" ومدرسته للمطابقة بين المواقف المتعارضة لباسكال وديكارت.

فى كل هذه الحالات يتبعون نفس الطريقة: يقومون باستبعاد بعض العناصر الجزئية للعمل من سياقها، ويحولونها إلى "كليات: ***totalités***" مستقلة، ثم يلاحظون وجود عناصر مماثلة فى عمل آخر، فيعقدون بينها التقارب. إنهم ينشئون هكذا تماثلا مفتعلا، بعد إهمالهم – عن عمد أو بغير قصد – السياق الذى يختلف تماما، بل والذى يعطى لهذه ***العناصر المتشابهة دلالة مختلفة أو متعارضة.***

لا شك أن لدى روسو وهولدرلين حساسية عاطفية ما، وتأكيدًا للأنا الذاتية، وحب الطبيعة، التى – بعد استبعادها عن السياق– قد تقربهما ***ظاهريا*** من الكتاب الرومانسيين. ولكن يكفى أن نتذكر "العقد الاجتماعى" ***Le Contrat social***–، وفكرة الإرادة العامة، والغياب التام لفكرة الصفوة التى تتعارض مع الجماعة العامة، وقلة أهمية العصور الوسطى لدى هذين الكاتبين، وحماسة هولدرلين لليونـــان، يكفى كل هذا لنـــدرك إلى أى مدى تتعارض مؤلفاتهما مع الرومانسية (٧).

وسوف نجد أيضا عند باسكال تجاه العقل فى آن موقفا إيجابيا وسلبيا. ولكن لا العامل الإيجابى يقربه من ديكارت ولا العامل السلبى يقربه من كيركجارد، إلاَّ إذا تناسينا أن هذين العاملين معا بصفة دائمة، بل ولا يمكننا الحديث عن موقفين أو عنصرين إلاَّ إذا تطرقنا "للأفكار" من منظور ديكارتى وكيركجاردى. فبالنسبة لباسكال، هناك موقف واحد وهو الجدلية المأساوية التى تجيب ***بنعم ولا*** فى آن واحد على كل القضايا الأساسية التى تطرحها حياة الإنسان وعلاقاته مع الآخرين ومع الكون.

ونستطيع أن نعدد الأمثلة. فهما حجرا عثرة يتعين على أى ***منهج وضعى فيلولوجى خالص*** أن يصطدم بهما، وأن يجد نفسه ***أعزل تماما*** أمامهما، لأنه لا يملك معيارا ***موضوعيا*** قد يتيح له الحكم على أهمية النصوص المختلفة وعلى دلالتها فى العمل بالكامل. وهذه الصعوبات ما هى إلاّ التعبير الظاهر والمباشر فى دائرة تاريخ الأدب والفلسفة لاستحالة فهم الظواهر التجريبية المجردة والمباشرة فى مجال العلوم الإنسانية دون ربطها بذاتها التصورية المحسوسة.

ويحبذ المنهج الجدلى طريقا مختلفا. وكان من المفترض أن تدفعنا الصعوبات الناجمة عن إدراج العمل فى سيرة المؤلف إلى التقدم فى الاتجاه الأول بالانتقال من النص إلى الفرد، بل من الفرد إلى المجموعات الاجتماعية التى ينتمى إليها بدلا من حثنا على العودة إلى المناهج الفيلولوچية، وعلى التقيد بالنص المباشر. فإذا تروَّينا يتضح لنا أن صعوبات الدراسة الفيلولوچية ودراسة السيرة من نوع واحد ولهما نفس الأساس الأبستمولوجى. وبما أن تعدد الوقائع الفردية وتنوعها لا ينضبان، فدراستها العلمية والوضعية تفترض الفصل بين العناصر الأساسية والعرضية المرتبطة بصلات وثيقة بعضها بعضًا فى الواقع المباشر. كما يظهر لحدسنا المحسوس ولكن – ودون التطرق هنا لمناقشة أساس العلوم الفسيو- كيميائية الأبستمولوجى الذى يبدو لنا أن وضعه مختلف- ففى اعتقادنا أنه لا يمكن الفصل بين الجوهرى والعرضى فى العلوم الإنسانية إلا بدمج العناصر فى المجموعة والأجزاء فى الكل. ومن ثم ورغم أننا لا نستطيع أبدا الوصول

إلى كلية لا تكون هى نفسها عنصرًا أو جزءًا، فقضية المنهج فى العلوم الإنسانية هو تقسيم المعطى التجريبى إلى *كليات نسبية مستقلة بما فيه الكفاية لتستخدم باعتبارها إطارًا لعمل علمى* (٨).

ولكن إذا كانت للأسباب التى ذكرناها لتونا، لا العمل ولا الفرد كليات مستقلة بما فيه الكفاية لتشكيل إطار يسمح بدراسة علمية وتفسيرية تشرح وقائع فكرية وأدبية، فيبقى لنا أن نعرف إذا كان فى وسع المجموعة من منظور بنائها بوصفها طبقات اجتماعية، أن تكوّن حقيقة قد تتيح لنا التغلب على الصعوبات التى تعترضنا على صعيد النص المنفصل عن المتن، أو الملحق بالسيرة فحسب.

ولنتصد لهاتين الصعوبتين اللتين ذكرناهما سابقا بترتيب عكسى لأسباب خاصة بالعرض. كيف نحدد دلالة مؤلَّف أو فقرة؟ تنجم الإجابة من التحاليل السابقة: *إذا دمجناه فى المجموع المتماسك لعمل المؤلف*.

والتأكيد هنا على كلمة *متماسك*. والمعنى الصحيح هو الذى يتيح العثور على التماسك الكامل للأعمال، إلاَّ إذا كان هذا التماسك غير موجود(٩)، وفى هذه الحالة ولأسباب سنعرضها فيما بعد، لا تكون للكتاب موضع الدراسة فائدة فلسفية أو أدبية أساسية. وقد أدرك پاسكال هذه النتيجة فكتب متحدثا عن تأويل الكتاب المقدس: "لا يمكن أن نظهر بمظهر حسن إلا إذا وفقنا بين كل أوجه تعارضنا، ولا يكفى أن نقتدى بمنظومة من الخصال التوافقية دون أن نوفق بين الأضداد. ولكى نفهم معنى المؤلِّف، يجب علينا التوفيق بين كل المقاطع المتضادة. وكذلك لنفهم الكتاب المقدس، يجب أن نجد

معنى تتفق عليه المقاطع المتضادة. ولا يكفى أن يكون لدينا معنى واحد يناسب نصوصًا عدة متوافقة، بل يكون لدينا معنى يوفق حتى بين المقاطع المتضادة. وكل مؤلَف له معنى تتفق عليه كل المقاطع المتضادة، وإلاً فليس له معنى على الإطلاق. ولا نستطيع أن نقول ذلك بالنسبة للكتاب المقدس والرسل؛ فبالتأكيد كان لهم عقل رشيد. إذن فيجب البحث عن معنى يوفق بين كل أوجه التعارض" (الفقرة ٦٨٤).

فيتبع معنى أحد العناصر المجموع المتماسك للعمل كله. وليس لتأكيد الإيمان المطلق فى حقيقة الأناجيل نفس الدلالة فقط ولا الأهمية نفسها عندما نجده عند القديس أوغسطين والقديس توماس الإكوينى وپاسكال وديكارت؛ فهذا التأكيد أساسى رغم اختلاف معناه لدى كل من المفكرين الثلاثة الأُول، بينما هو عرضى تماما بل ولا يعتد به عند المفكر الأخير. فى السجال الشهير عن الإلحاد الشهيرة، من المحتمل أن "فيخته: ***Fichte***" كان على حق عندما أكد إيمانه الشخصى، ولكن أعداءه أيضا كانوا بالتأكيد على حق عندما جزموا بأن هذا الإيمان كان عنصرا عرضيا فى جملة فلسفة ملحدة ***موضوعيا***، وكذلك فى الفقرة ٧٧ الشهيرة، بدا پاسكال أفضل فهما للفلسفة الديكارتية (بل ولامتدادها اللاحق عند مالبرانش: ***Malebranche***) من لاپورت فى كتابه الضخم الذى كثيرا ما اعتمد تفسيره على نصوص عرضية من مؤلفات الفيلسوف.

ولكن إذا كان معيار الترابط يمدنا بعون مهمٍ بل وحاسم عندما يتعلق الأمر بفهم دلالة أحد العناصر، فمن المسلم به ألاّ يطبق هذا المعيار- إلاّ نادرا جدا، وفقط فى حالة عمل يكون حقا استثنائيا- على كل مؤلفات ونصوص أحد الكتاب.

وتشير الفقرة ٦٨٤، إلى عمل استثنائى ليس له مثيل بالنسبة للمؤمن. فى رأى پاسكال، لا يحتوى الكتاب المقدس على أى شىء عرضى، فيجب أن يشمل ترابطه أقصر سطر وأقل كلمة. بينما يجد مؤرخ الفلسفة والأدب نفسه فى موقف أصعب وأكثر تعقيدا. فبطريقة *مباشرة*، يدرس مؤلفات كتبها فرد لا يتمتع فى كل لحظة من حياته بنفس مستوى الوعى، ولا بنفس القدرة الإبداعية؛ بالإضافة إلى أن هذا الفرد معرض دائما وبصورة متفاوتة لتأثيرات خارجية وعرضية. وفى معظم الحالات لا يمكن تطبيق معيار الترابط إلا على النصوص *الأساسية* من مؤلفاته، وهذا يعود بنا إلى الصعوبة الأولى التى ذكرناها عندما تحدثنا عن حجرى العثرة اللذين يصطدم بهما لزاما كل منهج فيلولوجى تحض أو سيرى.

وبخصوص هذه النقطة، فلمؤرخ الأدب والفن بلاشك معيار *مباشر*: هو *القيمة الجمالية*. ومن البدهى أن أية محاولة لفهم مؤلفات جوته أوراسين قد تهمل تألزو الأعصاب: *Les Enervés* " أو "الجنرال المواطن: *Le Général citoyen*- للأول و"الإسكندر: *Alexandre*" أو "مأساة طيبة: *La Thébaïde*" للثانى. ولكن وبصرف النظر عن أن معيار القيمة الجمالية قد تم استبعاده عن أى مكمل تصورى وتفسيرى، يظل هذا المعيار ذاتيا وتعسفيًا(١٠)، كما أن له سيئة أخرى وهى؛ عدم إمكانية تطبيقه بصورة شبه قاطعة على الأعمال الفلسفية واللاهوتية.

إذن فلا يمكن أن يصبح تاريخ الفلسفة والأدب *علميا* إلا إذا صنع أداة *موضوعية وقابلة للمراجعة*، تتيح له الفصل بين الأساسى والعرضى فى أى

عمل، *فضلا عن* إمكانية *مراجعة* صلاحية هذه الأداة واستعمالها، لأنه لا يجب أبدا حين تطبيقها استبعاد مؤلفات ناجحة من الناحية الجمالية باعتبارها غير أساسية. وتكون هذه الأداة فى رأينا فكرة *رؤية العالم*.

وليس للمفهوم فى حد ذاته أصل جدلى. وقد أسرف "ديلتاى: **Dilthey**" ومدرسته فى استخدامه. وللأسف استخدموه بطريقة مبهمة للغاية ودون التوصل إلى إعطائه إطارًا موضوعيًا ودقيقًا. ويعود الفضل فى المقام الأول لاستخدامه بالدقة الضرورية ليكون أداة عمل إلى چورج لوكاتش الذى قام بذلك فى عدة دراسات، وقد سعينا فى كتابات أخرى لأن نبرز هذا المنهج(١١).

ماذا نعنى برؤية العالم؟ سبق وأن تناولنا هذا الموضوع فى مكان آخر. إنها ليست معطية تجريبية مباشرة، ولكنها أداة عمل *تصورية* ضرورية لفهم صور التعبير المباشرة لفكر الأفراد. وتظهر أهميتها وحقيقتها حتى على الصعيد التجريبى ما إن نتجاوز فكر كاتب واحد أو مؤلفاته. ولقد أشير منذ زمن بعيد إلى التشابه الموجود بين بعض الأعمال الفلسفية. وبعض الأعمال الأدبية: ديكارت وكورنى، پاسكال وراسين، "شيلينج: **Schelling**" والرومانسيون الألمان، هيجل وجوته. ومن ناحية أخرى سنثبت خلال العمل الحالى وجود مواقف مماثلة فى البنية الإجمالية، وليس فى التفاصيل فحسب عندما نقارن نصوصا مختلفة ظاهريا مثل كتابات كانط النقدية و"الأفكار" لپاسكال.

ولكن على صعيد علم النفس الفردى هناك اختلاف شاسع بين شاعر يبدع كائنات وأشياء خاصة، وبين فيلسوف يفكر ويعبر عن أفكاره بواسطة

مفاهيم عامة، كما نستطيع بالكاد تخيل فردين مختلفين فى جميع جوانب حياتهما وسلوكهما مثلما كان كانط وپاسكال. إذن، فإذا كانت معظم العناصر *الأساسية* التى تكوّن البنية التخطيطية لمؤلفات كانط وپاسكال وراسين متماثلة رغم الاختلافات التى تفصل بين هؤلاء الكتّاب بصفتهم أفرادًا عينيين أحياء، فنحن مضطرون أن نستنتج وجود حقيقة ليست فردية بصورة خالصة، وهذه الحقيقة تظهر من خلال أعمالهم. وهى بالتحديد رؤية العالم، وفى حالة المؤلفين الذين ذكرناهم، تكون *الرؤية المأساوية* التى سنتحدث عنها فى الفصول القادمة.

ولا يجب اعتبار رؤية العالم حقيقة ميتافيزيقية أو لها طابع تأملى بحت. فهى تشكل الجانب *الرئيسى المحسوس* للظاهرة التى يحاول علماء الاجتماع وصفها منذ عشرات السنين تحت مسمى الوعى الجمعى. وسيتيح لنا تحليلها أن نحدد فكرة الترابط التى سبق أن تناولناها.

وينتج سلوك الفرد النفسى الحركى من علاقاته بالوسط المحيط. ولقد قسم چان بياچيه أثر هذه العلاقات إلى سياقين متكاملين وهما: استيعاب الوسط فى ترسيمات فكر الذات وفعلها، ومواءمة هذه الترسيمات التخطيطية مع بنية العالم المحيط عندما لا يمكن استيعابه[١٢].

ومعظم دراسات علم النفس يشوبها عيب كبير، إذ إنها كثيرا ما تتعامل مع الفرد وكأنه ذات مطلقة، وتعتبر البشر الأغيار بالنسبة له وكأنهم مجرد *موضوع* لفكره، أو لأفعاله. كان هذا هو الموقف *الذرى* المشترك بين الأنا الديكارتية أو "الفيختيه: ***fichtéen***"، و"الأنا المتعالية" للكانطيين الجدد

والفينومينولوچيين، وتمثال "كونديلك: *Condillac*"، إلخ. غير أن هذه المصادرة الضمنية أو الصريحة للفلسفة ولعلم النفس غير الجدليين الحديثين تكون ببساطة باطلة. وتظهر عدم دقتها عند أقل ملاحظة تجريبية. فلا يوجد تقريبا أى فعل إنسانى يقوم به فرد منفرد. يكون ***الفاعل مجموعة***، "نحن"، حتى وإن نزعت بنية المجتمع الحالى عن طريق ظاهرة "التشيؤ: ***reification***" إلى حجب الضمير "نحن"، وإلى تحويله إلى جمع من عدة فرديات منفصلة ومغلقة على نفسها. وهناك بين البشر علاقة أخرى ممكنة إلى جانب علاقة الذات بالموضوع، والأنا بالأنت، علاقة اجتماع سنطلق عليها الـ"نحن" وهو تعبير عن فعل ***مشترك*** يُؤدَّى على موضوع طبيعى أو اجتماعى.

وفى المجتمع الحالى من المسلم به ارتباط كل فرد بعدة أفعال مشتركة من هذا القبيل، وليست لهذه الأفعال مجموعة فاعلة بعينها، كما أن لها أهمية متفاوتة بالنسبة للفرد، وسيكون لها تأثير نسبى وفقا لهذه الأهمية على مجمل شعوره وسلوكه. مثل هذه المجموعات الفاعلة لأفعال مشتركة قد تكون جمعيات اقتصادية أو مهنية، وقد تكون عائلات، أو جماعات فكرية أو طوائف دينية، أو أمما... إلخ.، وأخيرا وخاصة قد تكون المجموعات التى تبدو لنا – لأسباب وضعية خالصة سبق وأن عرضناها فى مكان آخر(١٣)– الأهم بالنسبة للحياة وللإبداع الفكرى والفنى، وهى ***الطبقات الاجتماعية*** التى يوثِّقها أساس اقتصادى يتمتع حتى يومنا هذا بأهمية رئيسية لحياة البشر الأيديولوچية، لمجرد أن هؤلاء مضطرون إلى تكريس أكبر جزء من

انشغالهم ونشاطهم لضمان وجودهم، أو فى حالة الطبقات المهيمنة للاحتفاظ بامتيازاتهم وبإدارة ثروتهم وتنميتها.

ومما لا شك فيه - وهذا قول سبق أن ذكرناه أعلاه وأيضا فى مكان آخر- أن الأفراد يستطيعون الفصل بين فكرهم وطموحاتهم من ناحية، ونشاطهم اليومى من ناحية أخرى، ولكن الأمر ***مستبعد*** فى حالة المجموعات الاجتماعية.

فالتوافق ***قوى*** بين الفكر والسلوك بالنسبة للمجموعة. وتنحصر القضية الجدلية التاريخية الرئيسية فى تأكيد هذا التوافق، وفى المطالبة بإعطائه محتوى محسوسًا حتى يأتى اليوم الذى يتوصل فيه الإنسان إلى التحرر ***بالفعل*** على صعيد ***السلوك*** اليومى من انقياده للاحتياجات الاقتصادية.

ولكن كل المجموعات القائمة على مصالح اقتصادية مشتركة لا تشكل طبقات اجتماعية. فيجب إذ يلزم أن تكون هذه المصالح موجهة إلى تحويل شامل للبنية الاجتماعية (أو الاحتفاظ الشامل بالنسبة للطبقات "الرجعية" بالبنية الحالية)، وأن توضح هذه المصالح فكرها على الصعيد الأيديولوچى برؤية إجمـــالية للإنسان الحالى بخصاله وعيوبه، كما تبينه بمثال للإنسانية المستقبلية، وبما يجب أن تكون عليه علاقات الإنسان بسائر البشر وبالكون.

رؤية العالم، هذه هى بالضبط، كل الطموحات والمشاعر والأفكار التى تجمع أعضاء مجموعة (هى غالبا طبقة اجتماعية) وتجعلها فى مواجهة المجموعات الأخرى.

وبالقطع هذا ترسيم تخطيطي واستقطاب يقوم به المؤرخ، ولكنه استقطاب لنزعة *حقيقية* لدى أعضاء مجموعة يدركون كلهم هذا الشعور الطبقى مع تفاوت فى درجات الوعى والترابط. نقول بدرجات متفاوتة، لأنه إذا لم يكن لدى الفرد وعى كامل حقا لدلالة وتوجه طموحاته وشعوره، وسلوكه إلاّ نادرا، فليس لديه أيضا دائما *وعى نسبى* بهما. ونادرا ما يصل أفراد استثنائيون – أو يقتربون من الوصول – إلى الترابط التام. وفى نطاق التوصل إلى التعبير عنه على الصعيد التصورى أو الخيالى، يكون هؤلاء الأفراد من الفلاسفة أو الكتاب وتكون مؤلفاتهم مهمة بقدر اقترابها من الترابط الترسيمي لرؤية العالم، أى *بأكبر قدر ممكن* من وعى المجموعة الاجتماعية التى يعبرون عنها.

هذه بعض الملاحظات التى تبين لنا من الآن أوجه الاختلاف بين تصور جدلى للحياة الاجتماعية والتصورات التقليدية لعلم النفس وعلم الاجتماع.

فمن ناحية لم يعد الفرد يبدو وكأنه ذرة تقف بصفتها *أنا منفصلة* فى مواجهة الأغيار والعالم الطبيعى، ومن ناحية أخرى لم يعد " الوعى الجمعى" كيانا سكونيا فوق فردى يواجه الأفراد من الخارج. فلا يوجد وعى جمعى إلاّ فى وعى الأفراد، ولكنه ليس مجموع وعى الأفراد. فضلا عن أن المصطلح غير موفق ويدعو إلى اللبس؛ ورجحنا كفة مصطلح "وعى الجماعة" على أن يتبعها التخصيص قدر المستطاع مثلا: الوعى الأسرى، أو المهنى، أو القومى، أو الطبقى... إلخ. والمصطلح الأخير يدل على النزعة *المشتركة* فى شعور أعضاء الطبقة، وطموحاتها، وأفكارها، وهى النزعة

التى تنمو بالتحديد ابتداء من وضع اقتصادى واجتماعى يحدث نشاطا تقوم به الجماعة، سواء كانت حقيقية أم فرضية، والتى تكوّنها الطبقة الاجتماعية. ويختلف الإدراك من إنسان إلى آخر ولا يصل إلى ذروته إلا عند بعض الأفراد الاستثنائيين أو عند أغلبية أعضاء الجماعة فى بعض المواقف المتميزة (الحرب بالنسبة للوعى القومى، والثورة بالنسبة للوعى الطبقى... إلخ). وينتج عن ذلك أن الأفراد الاستثنائيين يعبرون أفضل وبطريقة أدق عن الوعى الجمعى من باقى أفراد الجماعة، وبالتالى فيجب قلب- ظهرا على عقب - طريقة المؤرخين التقليدية فى طرح قضية العلاقات بين الفرد والمجتمع. على سبيل المثال: كثيرا ما أثير تساؤل: إلى أى مدى كان پاسكال چنسينيا أم لا. ولكن كل من أكد أو أنكر اتفقوا ***على طريقة وضع السؤال***. فالتساؤل عن عقيدة پاسكال الچنسينية ***كان للطرفين*** تساؤلا عن مدى تشابه أو تطابق فكر پاسكال مع فكر أرنو ونيكول والچنسينيين الآخرين المشهورين. بينما المفروض فى رأينا عكس المسألة، والبدء بتحديد ما هى الچنسينية بوصفها ظاهرة اجتماعية وأيديولوچية، ثم تعريف ما قد تكون عليه چنسينية قويمة تماما، وأخيرا إبداء الرأى فى كتابات نيكول وأرنو وپاسكال بالنسبة لهذه الچنسينية ***التصورية والترسيمية***. وعندئذ سنفهمهم بصورة أفضل، سنفهم دلالتهم ***الموضوعية*** فى حدود كل واحد منهم، وسيتضح أن پاسكال وراسين وربما "باركوس: ***Barcos***" - على الصعيد الأيديولوچى والأدبى- هم الچنسينيون الأواحد القويمون، كما تعد ***أعمالهم*** المعيار اللازم للحكم على چنسينية أرنو ونيكول لهذا المذهب.

أليس هذا المنهج تعسفيًا؟ ألا يمكننا أن ندع جانبي الچنسينية ونيكول وأرنو ولا سيما مفهوم رؤية العالم؟ وللإجابة عن هذه الأسئلة ليس لدينا إلاً رد واحد: إن أي منهج يبرر وجوده بقدر ما يتيح لنا فهما أفضل للأعمال التي قصدنا دراستها، وهي في حالتنا هذه: "الأفكار" لپاسكال ومآسي راسين.

وهكذا نعود إلى نقطة البداية: كل عمل أدبي أو فني عظيم يكون تعبيرا عن رؤية للعالم. وهذه الرؤية ظاهرة للوعي الجمعي الذي يصل إلى قمة وضوحه التصوري أو المحسوس في وعي المفكر أو الشاعر. وبدورهما يقومان بالتعبير عنه في أعمال يدرسها المؤرخ مستعينا بأداة تصورية هي رؤية العالم. فإذا سعى لتطبيقها على النص، أتاحت له أن يستنتج:

- ما هو أساسي في الأعمال التي يدرسها.
- دلالة العناصر الجزئية في إجمالي العمل.

وفي النهاية يجب على مؤرخ الفلسفة والأدب ألاَّ يدرس رؤى العالم فحسب، بل أيضا وخاصة التعبير المحسوس لهذه الرؤى. أي – في نطاق إمكانياته بالطبع – ألاَّ يقتصر على ما تفسره رؤية ما إذا قام بدراسة أحد الأعمال، بل عليه أيضا أن يتساءل عن الأسباب الاجتماعية أو الفردية التي جعلت هذه الرؤية (وهي رسم تخطيطي عام) تتضح في هذا العمل، وفي هذا الموضع، وفي هذا العصر، وبهذه الطريقة على وجه التحديد، كما لا يجب عليه من ناحية أخرى الاكتفاء ***بتسجيل*** أوجه التعارض والفروق التي ما زالت تفصل بين العمل موضع الدراسة، وتعبير متماسك عن رؤية العالم المتعلقة به.

ومن المسلم به بالنسبة للمؤرخ أن وجود هذه التعارضات والفروق ليس مجرد واقعة بسيطة، ولكنه مسألة يجب حلها، وأحيانا ما يفضى حلها إلى عوامل تاريخية واجتماعية، وأحيانا أيضا إلى عوامل تتعلق بالسيرة وبعلم النفس الفردى، وهى العوامل التى تجد *هنا* مجالها الحقيقى والمفضل للتطبيق. والحدث العارض واقع، ولا يحق للمؤرخ تجاهله، ولكنه يستطيع فهمه فقط بالنسبة للبنية *الأساسية* للعمل موضع الدراسة.

ولقد سبق أن استخدم بعض مؤرخى الفلسفة المحترفين المنهج الذى حددنا خطوطه العريضة، وسميناه المنهج الجدلى بصورة عفوية، كما لجأ إليه الفلاسفة أنفسهم عندما كانوا يريدون فهم فكر أسلافهم. وهى حالة كانط الذى كان يناقش موقف هيوم ***وكأنه كان تجريبيًا ومتشككًا بصورة صارمة،*** مع أنه يعرف تماما عدم صحة ادعائه ويقولها صراحة، لأن كانط كان يريد عبر العمل الفردى الوصول إلى المذهب الفلسفى (رؤية العالم، كما سنطلق عليها) الذى يعطى للعمل دلالته. وهناك أيضا محاورات پاسكال "ودو ساسى: ***De Saci***"، (وهى مجرد تدوين قام به "فونتين: ***Fontaine***" وإن كانت على الأرجح قريبة جدا من النص الأصلى) وفيها نجد تشويهين مماثلين. فكان پاسكال يعرف بلاشك أن "مونتانى: ***Montaigne***" لم يكن مجرد متشكك متشدد. ولكنه يؤكد ذلك مطبقا نفس المبدأ الضمنى، والهدف يكون الاهتداء إلى مواقف فلسفية، وليس إلى تفسير فيلولوجى. كما نراه ينسب إلى مونتانى

فرضية الشيطان الماكر (*l'hypothèse du malin génie*)[*]، وهى فرضية خاطئة من الناحية للغوية وصحيحة من الناحية الفلسفية، لأن هذه الفرضية بالنسبة لديكارت – وهو مؤلفها الحقيقى– لم تكن سوى فرضية *مؤقتة* خصصها بالتحديد لتلخيص الموقف المتشكك والدفع به إلى آخر مدى له قبل دحضه.

إذن فالمنهج الذى ينتقل من النص التجريبى المباشر إلى الرؤية التصورية التوسطية ليعود إلى الدلالة المحسوسة للنص الذى بدأ منه، هذا المنهج لا يعد ابتكارا للمادية الجدلية. ولكن يرجع إليه الفضل فى أنه جلب الأساس الوضعى والعلمى لمفهوم رؤية العالم بعد أن دمج فكر الأفراد فى مجموعة الحياة الاجتماعية لا سيما أنه قام بتحليل الوظيفة التاريخية لطبقات المجتمع وبعد أن نزع عن هذا المفهوم أى طابع تعسفى تأملى وميتافيزيقى.

كانت هذه الصفحات ضرورية لتوضيح الخطوط العامة للمنهج الذى نشدنا استخدامه فى هذه الدراسة. وتبقى لنا إضافة أن عدد رؤى العالم ظل محدودًا بالضرورة على الأقل لفترة تاريخية طويلة، بما أن هذه الرؤى تعد التعبير *النفسى* للعلاقة بين بعض المجموعات الإنسانية ووسطها الاجتماعى والطبيعى.

ومهما تعددت المواقف التاريخية المحسوسة، ومهما تنوعت فإن رؤى العالم تعبر عن رد فعل مجموعة من الكائنات *الثابتة نسبيا* لهذه المواقف الواقعية المتعددة. وترجع قدرة إحدى الفلسفات، وأحد الفنون على الاحتفاظ

(*) يقول ديكارت: ربما يوجد شيطان ماكر يبذل قدرته ومهارته فى خداعى فأخطئ فى كل شيء حتى فى أبسط الأمور وأوضحها.

بقيمتهما خارج المكان والعصر اللذين وجدا فيهما، إلى أنهما يعبِّران دائما عن موقف تاريخى *منقول* على صعيد القضايا الكبرى *الأساسية* التى تطرحها علاقات الإنسان بالآخرين وبالكون. ولكن بما أن عدد الحلول *المترابطة* إنسانيا لمجموعة القضايا هذه محدودة(١٤)، بسبب بنية الإنسان نفسها، فإن كل حل من هذه الحلول يطابق مواقف تاريخية مختلفة، وكثيرا ما تكون متضادة. وهذا يفسر من ناحية حركات النهضة التى تحدث دوما فى التاريخ والفن والفلسفة، ومن ناحية أخرى فإن نفس الرؤية فى قرون مختلفة قد تكون لها وظيفة مختلفة: أن تكون ثورية، أو أن تكون دفاعية (*apologétique*)، أو أن تكون محافظة، أو تعكس فترة انحطاط.

ومن المسلم به أن هذا التصنيف لعدد محدود من رؤى العالم لا يصلح إلاَّ للترسمية الجوهرية، وللرد على عدد ما من المسائل الأساسية، ولأهمية كل واحدة منها فى المجموعة. ولكن كلما انتقلنا من الترسمية العامة، من الجوهر، إلى التجليات التجريبية زاد ارتباط تفاصيل هذه التجليات بالمواقف التاريخية المحددة فى الزمان والمكان وحتى بشخصية المفكر والكاتب الفردية.

ومن حق مؤرخى الفلسفة أن يقبلوا فكرة الأفلاطونية، التى تصلح لأفلاطون وللقديس أوغسطين ولديكارت... إلخ (ونستطيع أيضا أن نتحدث عن التصوف والتجريبية والعقلانية والرؤية المأساوية... إلخ) بشرط البدء من الخطوط العامة للأفلاطونية باعتبارها رؤية للعالم، ومن العناصر المشتركة للمواقف التاريخية فى القرن الرابع قبل الميلاد، والقرن الرابع بعد

الميلاد، وفى القرن السابع عشر، والعثور على الخطوط المحددة لهذه المواقف الثلاثة وصداها على مؤلفات المفكرين الثلاثة، وأخيرا إذا أراد مؤرخو الفلسفة أن يكون عملهم كاملا، أن يجدوا العناصر المحددة لفردية المفكرين، ولطرق التعبير عنها فى مؤلفاتهم.

ونضيف أن تصنيف أنماط رؤى العالم ما زال فى بدايته. وفى حالة وضعه ستكون المهمة الرئيسية لمؤرخ الفلسفة والفن إسهاما أساسيا فى كل أنثروبولوجيا فلسفية. ومن جهة أخرى سيكون، كما فى الأنظمة الفيزيائية الكبرى، تتويجًا لسلسلة طويلة من الدراسات الجزئية وسيعمل بدوره على توضيحها وتحديدها.

يندرج العمل الحالى المخصص للرؤية المأساوية فى مؤلفات باسكال وراسين فى سلسلة هذه الدراسات الجزئية والتحضيرية. ومن ثم، وبعد سطور المقدمة المنهجية عن رؤى العالم إجمالاً، سنتطرق فى الفصول القادمة لدراسة الرؤية المأساوية التى ستكون الأداة التصورية التى سنستخدمها لفهم المؤلفات المراد دراستها.

الهوامش

(١) يتعين بالطبع على الفلاسفة والمؤرخين أن يعرفوا هذه الوقائع قدر المستطاع، مع أخذ حالة الأبحاث فى الحسبان، فضلا عن الوقت والقوى المتوفرة لهم.

(٢) لا شك أن نفس الإنسان يستطيع القيام وحده بالعمل العلمى المتبحر والبحث الفلسفى.

(٣) قد يطرح الفكر العقلانى أو التجريبى فى أى وقت النتائج السابقة مجددا، بل إن إعادة الطرح محتملة ومتكررة، ولكن هذه الإعادة قد تكون عرضية ويمكن تلافيها من حيث المبدأ.

(٤) انظر الأفكار طبعة "برنشفيج:Brunschvicg".

(٥) نود تجنب استعمال كلمة علم الاجتماع المثيرة للعديد من المشاكل التى لا نستطيع التطرق لها هنا.

(٦) إن ما نحاول إثباته هو بالتحديد الرد العلمى والوضعى.

(٧) كان كانط على حق، وهو المعجب بروسو، وإن كان رافضا لحماسه ولفيضه الانفعالى.

(٨) كانت الجهود الأساسية للفكر الجدلى فى العلوم الإنسانية موجهة إلى نقد مجالات العلوم الجامعية التقليدية: القانون والتاريخ والسياسة وعلم النفس التجريبى وعلم الاجتماع... إلخ: فالفكر الجدلى يرتئى أن هذه العلوم لا تتعرض لمجالات مستقلة بما فيه الكفاية حتى تتيح فهما علميا وحقيقيا للظواهر. وكثيرا ما ننسى أن رأس المال ليس دراسة فى الاقتصاد السياسى بالمعنى التقليدى للكلمة، ولكن

كما يشير إليه العنوان هو "نقد للاقتصاد السياسى" (انظر أيضا: LUKÀCS:
-Histoire et Conscience: de classe, Berlin,1923) .

(٩) إلا أن الترابط الذى نتحدث عنه ليس ترابطا منطقيا، فربما لا يوجد مثل هذا الترابط إلاّ بالنسبة لكتب الفلسفة العقلانية (انظر L.GOLDMANN:-
-Sciences humaines et Philosophie, P.U.F.,1952).

(١٠) وهذا راجع إلى حد كبير لأسباب اجتماعية. ففى كل عصر ترهف بعض الأعمال حساسية أفراد الطبقات الاجتماعية المختلفة، وأيضا حساسية المثقفين، بينما هناك أعمال أخرى تجعلها كليلة. ومن ثم فإن معظم الدراسات المعاصرة لا يمكن الاعتماد عليها إذ تحدثت عن "كورنى:Corneille" أو هوجو أو ڤولتير. ولكن الوضع مختلف بالنسبة للمؤلفات اللاعقلانية، وحتى المؤلفات المأساوية التى يشعر المثقفون المعاصرون بقيمتها الفنية بصورة أفضل، وإن لم يفهموا بوضوح دلالتها الموضوعية.

(١١) انظر: L.GOLDMANN:"Matérialisme dialectique et Histoire de la philosophie". Revue philosophique de France et de l'étranger, 1948, n°46; Sciences humaines et Philosophe, P.U.F., 1952.

(١٢) كان ماركس يقول نفس الشىء فى فقرة من رأس المال استعادها بياجيه فى كتابه الأخير. كتب ماركس: " العمل قبل كل شىء سباق بين الإنسان والطبيعة، يحقق فيه الإنسان، وينظم، ويراقب تبادلاته مع الطبيعة. فيقوم بنفسه بدور إحدى القوى الطبيعية إزاء الطبيعة. يحرك القوى الطبيعية التى تمتلكها طبيعته الجسمانية، ذراعاه وساقاه، رأسه ويداه، ليقتطع القوت الطبيعى فى صورة صالحة للاستعمال لحياته الشخصية. وبهذه الأفعال، بتحركاته المؤثرة على الطبيعة الخارجية، وبتحويله لها، يحول طبيعته الشخصية فى نفس الوقت." (انظر: Das Kapital, t.I, troisième partie, chap. V. Berlin,- Dietz – Verlag, 1955, p.185).

(١٣) انظر L.GOLDMANN: Sciences humaines et Philosophie, P.U.F., 1952.

(١٤) رغم أننا ما زلنا حتى الآن بعيدين عن التوصل علميا إلى هذا الحد. وبالفعل فإن الإعداد الوضعي لأحد تصنيفات رؤى الكون ما زال في المراحل التمهيدية.

الفصل الثانى

الرؤية المأساوية: الإله

"الإنســـان، مهما كان صغيــرًا، فهــو
عظيم إلى حد أنه يقدر دون الإقـــلال
من عظمته ألاَّ يكــون خــادمًا سوى
للإله وحده"
سان – سيران، حكم، ٢٠١.

إذا أردنا وضع الرسم التصورى للرؤية المأساوية فعلينا أن نبرز العنصر المشــترك بين مجموعة من الأعمـــال الفلسفية والأدبيـــة والفنية التى قد تشمل – على كل حال – المآسى القديمة، ومؤلفات شكسبير، ومآسى راسين، ومؤلفات كانط وپاسكال، وأيضا عددًا من تماثيل مايكل أنجلو، وعلى الأرجح بعض الأعمال الأخرى مختلفة الأهمية.

وللأسف نحن غير قادرين على القيام بهذه المهمة. فمفهوم الرؤية المأساوية، كما أعددناه خلال دراسات عديدة سابقة، لا يمكن تطبيقه إلاَّ على مؤلَفات كانط وپاسكال وراسين. ونأمل فى دراسات لاحقة التوصل إلى تحديده بحيث يمكننا تطبيقه على الأعمال الأخرى التى ذكرناها بأعلى. وفى الوقت الحالى لا نستطيع سوى عرض الحالة الراهنة لإعداد أداة بحث تبدو

لنا – رغم عدم كمالها – أنها تقدم عونًا كبيرًا لدراسة فكر القرنين السابع عشر والثامن عشر وآدابهما فى فرنسا وألمانيا.

كما وجدنا إعدادًا أوليًا متقدمًا وكافيًا لهذا المفهوم فى الفصل الأخير من كتاب چورج ڤون لوكاتش "الروح والأشكال[١]"، وعنوانه: "ميتا فيزيقا المأساة". وسنرجع كثيرًا إلى هذه الدراسة فى الصفحات التالية، ولكننا سنجيز لأنفسنا إجراء تعديل نريد من الآن تنبيه القارئ إليه. فلأسباب لم نفهمها جيدًا (ربما يعود عدم الدقة العابر لفكر الكاتب الشاب إلى صغر سنه، الذى بلغ بالكاد الخامسة والعشرين)، استعمل لوكاتش بلا تمييز مصطلحى "دراما" و"مأساة"، بينما لا يتحدث فى الواقع إلاّ عن الرؤية المأساوية، إذن فسنجيز لأنفسنا أن نضع بدلاً من كلمات "دراما" و"درامى" حيثما وجدت كلمات "مأساة" و"مأساوى"، ولا نعتقد أننا بذلك قد شوهنا فكر المؤلف. بالإضافة إلى أن لوكاتش الشاب – الذى كان وقتذاك كانطيا– كان يحلل الرؤية المأساوية خارج أى سياق تاريخى مع الرجوع فقط إلى مآسى مؤلف مغمور اسمه "پول إرنست:– ***Paul Ernest"*** –. بينما سنتمسك بمواقف لوكاتش الفلسفية التى اتخذها لاحقا لنحدد تحليله، فنربط الرؤية المأساوية ببعض الأوضاع التاريخية كما نستعمل خاصة هذا الترسيم التصورى لدراسة مؤلفات كتّاب اختلفت أهميتهم عما اختاره لوكاتش، أى مؤلفات پاسكال وراسين وكانط.

وسنظل متمسكين بمنهجنا إذا بدأنا بتحديد الرؤية المأساوية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر فى فرنسا وألمانيا بالنسبة لرؤى العالم التى سبقتها، ولكنها تجاوزتها (العقلانية الدوجماطيقية والتجريبية المتشككة) وبالنسبة

للرؤية التى تلتها وتجاوزتها بدورها (الفكر الجدلى: المثالى – هيجل – والمادى – ماركس). ولكن تأكيد تعاقب الفردانية (***individualisme***)، (العقلانية أو التجريبية) – الرؤية المأساوية – الفكر الجدلى، يفترض بعض الملاحظات التمهيدية.

سبق أن قلنا: إن رؤى العالم المختلفة؛ العقلانية، والتجريبية، والرؤية المأسوية، والفكر الجدلى، لا تشكل وقائع تجريبية، ولكنها مفاهيم مجردة مخصص لها أن تساعدنا فى دراسة أعمال فردية وفهمها مثل مؤلفات ديكارت، أو مالبـــرانش؛ ولــوك، أو هيـــوم، أو كونديياك؛ و پاسكال أو كانط؛ وهيجـــل، أو ماركس.

بالإضافة إلى أن التعاقب الذى ذكرناه يعد أيضا ترسيما تصوريا لتعاقب تاريخى فعلى، ترسيم خصص له أن يتيح لنا فهمه ولكن لا يشمله بالكامل.

وبلاشك– وهذا أمر مهم– كان المفكران المأساويان الرئيسيان، پاسكال وكانط، قد سبق كليهما كاتبان عظيمان، أحدهما عقلانى والآخر متشكك، وأنهما وضحا أعمالهما إلى حد كبير بالنسبة لهما. وإذا حاكينا عنوان كتاب ظهر أخيرًا[٢]، فقد نستطيع كتابة دراستين جميلتين عنوانهما على التوالى: "پاسكال قارئا لديكارت ومونتانى" و"كانط قارئا لليبنتز "ڤولف: ***Leibniz – Wolff***"– وهيوم–. ولكن هذا لا يعنى أنه ما إن تظهر الرؤية المأساوية على مسرح التاريخ تتركه العقلانية والتجريبية لمجرد أنهما قوتان نشيطتان وخلاّقتان. بالعكس، فإن اختفاء طبقة نبلاء الروب (أهل القضاء)

فى فرنسا(*)، ونمو الطبقة البرچوازية فى ألمانيا ألغيا مبكرا الأساس الاجتماعى والاقتصادى للچنسينية ولفلسفة كانط. بينما استمرت العقلانية والتجريبية حتى يومنا هذا بوصفهما أيديولوچيتين للشعب الذى أنشأ المجتمع الفرنسى، بل وألمانيا الحديثة[٣]، وإن كان فى ظروف مختلفة. استمرت العقلانية على وجه الخصوص وظلت حية فى فرنسا، رغم أنها امتدت عبر مالبرانش وڤولتير وأناتول فرانس وڤاليـــرى (وإذا أردنا تتبعها حتى اليوم فسنجدها عند چوليان بندا: ***Julien Benda***) وإن سلكت خطا منحدرًا[٤]. كما لم تدخل التجريبية حقيقة فى الفكر الفرنسى إلاَّ بعد پاسكال بسنوات فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. والوضع مماثل فى المانيا حيث جاء فيخته بعد كانط واستخدم الكانطيون الجدد اسم كانط، لإخفاء ارتدادهم إلى الخلف.

كيف نبرر إذن ترسيمنا التاريخى؟

هناك منظوران متكاملان فى الدراسة التاريخية للفكر الفلسفى؛ واحد سبق أن ذكرناه، يتجه شطر العلاقات بين تيارات الفكر، والأوضاع التاريخية العينية التى تتيح لها أن تنشأ وأن تتطور، والتعبير الفلسفى أو الأدبى عنها؛ ***والمنظور الثانى والذى يبدو لنا أنه لا يقل ضرورة عن الأول*** يسعى لفهم الوقائع، فيدرس العلاقات بين الفكر والواقع الفيزيائي والإنساني ***باعتباره موضوعًا*** يحاول الفكر فهمه وتفسيره.

(*) كان أهل القضاء يشكلون جزءا من طبقة البرچوازية العليا، وتم تصعيدهم إلى طبقة النبلاء لشغلهم وظائف مرموقة، وكان هذا التصعيد تدريجيا.

فإذا استعملنا ترسيميًّا مصطلحين– وبالطبع علينا تحديدهما وتوضيحهما– يمكننا القول: إن أول هذين المنظورين يبحث فى المقام الأول عن *دلالة* فكر، والثانى عن *قيمته باعتباره حقيقة*. تطرح هذه البينة قضية *المعيار* الذى سيتيح من وجهة النظر هذه وضع نظام تعاقب (سيكون بالتأكيد نظاما *تدريجيا*) لأن مجرد التعاقب التجريبى الفعلى ليس كافيا. المسألة معقدة وقد حاولنا التطرق لها فى مجال آخر(٥).

فلنكتف بالقول: إن المعيار الأهم يتكون عندما يصبح أحد المواقف الفلسفية قادرا على فهم – فى آن واحد – ترابط موقف آخر *وعناصره الصحيحة*، وأيضا *حدوده وأوجه تقصيره، مع إدماج ما يجده إيجابيا لدى الآخر فى جوهره الخاص*(٦). وفى الحالة التى ندرسها يبدو لنا أن كانط وپاسكال قد فهما جيدا الترابط الداخلى للعقلانية والتجريبية، وأيضا عناصرهما الإيجابية، وأنهما قد أدمجا هذه العناصر الإيجابية فى فكرهما الخاص، ولكنهما من ناحية أخرى قد رأيا بوضوح، وأبرزا حدود هذين الموقفين وأوجه قصورهما.

وفى المقابل فإن عدم فهم أكبر المفكرين العقلانيين من مالبرانش وحتى ڤولتير وڤاليرى للموقف المأساوى معروف، وأيضا عدم فهم الكانطيين الجدد لروح وفكر كانط.

وإذا أردنا العثور على نقد للمواقف المأساوية يتفهمها ويتجاوزها ويدمجها فى مجموعة أرفع، فعلينا التوجه إلى أعمال المفكرين الجدليين الكبار: هيجل وماركس ولوكاتش.

وهذه العلاقة التى لا رجعة فيها واحد ***للاندماج والتجاوز***، والتى تتكرر مرتين فى العلاقات من الفردانية (العقلانية أو التجريبية) والرؤية المأساوية، وبين الرؤية المأساوية والفكر الجدلى، تكوّن ***الرسم التاريخى*** القائم على فكرة ***إحراز تقدم فى محتوى حقيقة*** الفكر، وهو ما سنستخدمه فى الصفحات القادمة.

فكيف كانت حالة الفكر الفلسفى والعلمى فى السنوات التى كتب پاسكال خلالها "الأفكار"؟ نستطيع أن نميزها بنجاح ***العقلانية الفلسفية*** وقرينتها ***الآلية العلمية***. ومما لا شك فيه أن هذه العقلانية الآلية لم تظهر فجأة على مسرح التاريخ مثل المعبودة مينرڤا التى خرجت مسلحة من رأس چوبيتير. بل إن انطلاقها ونجاحها كانا نتيجة لنضال عقلى طويل ضد موقفين فلسفيين وعلميين كانا ما زالا قائمين فى العصر الذى نقوم بدراسته: من ناحية ***الفلسفة والفيزياء الأرسطية والتوماوية***، ومن ناحية أخرى ***فلسفة الطبيعة الإحيائية***. وفى ١٦٦٢، عام وفاة پاسكال، كانت الأولى ما زالت مسيطرة على التعليم فى معظم المدارس، بينما كانت الثانية تتخلى ببطء عن مكانتها للفيزياء الجديدة لدى جاليليو وتوريتشللى (*Torricelli*) وديكارت(٧).

وتشكل الأرسطية القوماوية وفلسفة الطبيعة الإحيائية والعقلانية الآلية، المراحل الثلاث لتطور فكر البرچوازية الغربية، تلك المراحل التى تجاوزتها طورًا بعد طور حتى التوجه اللاعقلانى الذى تميل إليه اليوم.

وفى القرن الثالث عشر تعد التوماوية التعبير الأيديولوچى لتحول اجتماعى عميق؛ ففى التراتبية الريفية اللامركزية المقترنة بعالم الإقطاع

سلطة، فى القرنين التاسع والعاشر، كان الشعب قد توصل إلى إدخال قطاع حضرى وحكومى يسيطر عليه "العقل" والحق الدنيوى. وتعكس العلاقات بين العقل والإيمان فى التوماوية العلاقات الواقعية القائمة بين الشعب والسادة الإقطاعيين، وأيضا العلاقات بين الدولة والكنيسة، وهى لا تعكسها فحسب بل تعبر عنها أيضا. وفى المقابل، فى نهاية القرن الخامس عشر فى إيطاليا وألمانيا، بعد اكتشاف أمريكا، وفى النصف الثانى من القرن السادس عشر والسابع عشر فى بلاد أوروبا الغربية الأخرى، كان الشعب وسكان المدن والأمراء، وفيما بعد الدولة المركزية من القوة بحيث إنهم أصبحوا لا يعترفون لا بسلطة السادة الإقطاعيين ولا بسلطة الكنيسة. وسيطاح بالصرح التوماوى الذى جعل الفلسفة تابعة لللاهوت والعقل للإيمان، كما سيطاح بفيزياء أرسطو التى جعلت عالم ما تحت فلك القمر تابعًا لعالم السماء، ليفسح الاثنان الطريق للواحدية (*monisme*) ولوحدة الوجود (*pantheisme*) فى فلسفة الطبيعة. ولكن عندما أطاحت فلسفة الطبيعة بالتوماوية – كما يلاحظ "كواريه: *KOYRÉ*" عن حق – لم تضع مكانها نظاما محددا وثابتا. كانت قد ألغت تدخل الإله الإعجازى بأن قامت بإدماجه فى العالم الطبيعى، ولكن بإلغائها ما هو فائق للطبيعة، أفقدت الطبيعة حقوقها، ***وأصبح كل شىء طبيعيا ممكنًا فى آن واحد.*** وتلاشى المعيار الذى كان يتيح الفصل بين الخطأ والحقيقة، وبين الشهادة والخرافة، وبين الممكن والمستحيل. وأصبح الإنسان (المنتمى للمجتمع البرجوازى) لا يرى حدودا لإمكانياته بعد أن بعث فيه اكتشاف الأرض النشوة والحماسة.

وخلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، تجد الدولة الملكية توازنها، أمَّا البرچوازية، فكانت الطبقة المسيطرة *اقتصاديا* أو علَى الأقل المساوية لطبقة النبلاء (التى فقدت آخر وظائفها الاجتماعية المفيدة والواقعية وتحولت من أرستقراطية السيف إلى أرستقراطية البلاط)، ولم تكتف بهذا الدور بل أخذت تعد المذهب العقلانى على صعيدين أساسيين: *الأبستمولوجيا والعلوم الفيزيائية*. وفى العصر الذى كتب فيه پاسكال "الأفكار"، لم تعد الأرسطية ولا الفلسفة الإحيائية للأفلاطونيين المحدثين مناسبتين تاريخيا. إذ تجاوزها نمو الرأسمالية على صعيد الحياة الاقتصادية والاجتماعية، كما انتزعت منهما مكانتهما العلمية والفلسفية [٨] كوكبة من المفكرين المدققين إلى حد ما من أمثال "بورللى: ***Borelli***" و"توريتشللى وروبرڤال: ***Roberval***" وفرما (***Fermat***) ...إلخ، وخاصة الثلاثة الأهم جاليليو وديكارت وهويجنس (***Huygens***).

وكان پاسكال الشاب قد سبق له أن شارك بهمّة فى الهجوم على إحدى أهم ركائز الفيزياء الأرسطية وهى "هول الفراغ"؛ ومن المثير للاهتمام أن الأفكار التى ما زالت تستدعى أحيانا هذه الفيزياء، تعتبر هذه المواجهة وكأنها منتهية، ولا تعطى أية أهمية تقريبا لأنصار أرسطو والأفلاطونية المحدثة.

والموقفان الوحيدان اللذان يناقشهما پاسكال هما الأيديولوچيتان اللتان انتصرتا فى المعركة وهما الشك، والعقلانية الآلية بوجه خاص، والتى يمثلها ديكارت فى المقام الأول. وفى هذه المناقشة نلاحظ أن پاسكال لا يريد فى أية لحظة الفصل بين الفيزياء وعلم الأخلاق واللاهوت.

ولا يتعلق الأمر بتجارب محدودة وجزئية، ولكن ***برؤى للعالم***. فديكارت خصم ذو بال، وكان پاسكال يهاجمه، وإن لم يقلل هذا الخلاف من احترامه له. فالحوار دار بين عقلين متساويين شديدى المراس.

فماذا جاءت به العقلانية؟ أولا إلغاء مفهومين تربطهما صلة وثيقة وهما: ***المجتمع*** و***الكون*** واستبدالهما بمفهومين آخرين: ***الفرد العاقل*** و***المكان اللامتناهى***.

فى تاريخ العقل الإنسانى كان هذا الإبدال يشكل فتحين مهمين للغاية: على الصعيد الاجتماعى هو تأكيد لقيمتى ***الحرية*** الفردية و***العدالة***، وعلى صعيد الفكر إنشاء ***الفيزياء الآلية***. فإذا سلّمنا بهذا فيجب علينا ***أيضا*** أن نتبين التبعات الأخرى لهذا التحول. فبدلا من مجتمع ***تراتبى***، حيث كان لكل إنسان مكانه الخاص المختلف عن أماكن الآخرين الذين يمارسون مهنا أخرى وينتمون إلى طبقات اجتماعية أخرى، وحيث كان الإنسان يقدّر قيمة مكانه الخاص، وأهميته بالنسبة للآخرين وللمجموعة، أخذ الشعب ينمى تدريجيا أفرادا ***منفصلين***، ***وأحرارا***، ***ومتساوين***، وهى الشروط الثلاثة الملازمة لعلاقات التبادل بين البائعين والمشترين.

تطور بطىء. كان قد بدأ فى نهاية القرن الحادى عشر، واستمر فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر، ولن يكتمل إلاً فى القرن التاسع عشر، وإن كان قد وجد فى القرن السابع عشر من عبر عنه تعبيرا قويا: عقليا وعلميا وأدبيا وفلسفيا. فبعد تثبيت صورة الفرد فى مؤلفات مونتانى التى اتسمت بأنها فى آن واحد "رواقية: *stoïciennes*" و"أبيقورية: *épicuriennes*"

و"متشككة: *sceptiques*"، وإن ظلت دائما فردانية، أكد ديكارت وكورنى فى القرن السابع عشر إمكانية الفرد أن يكفى نفســه بنفسه [٩]. كتب ديكارت إلى الأمــيرة إليزابيث قبــل بسنوات موضحا: "أحكم الرب وضع نظام الأشياء، وجعل الناس متصلين بعضهم بعضًا داخل مجتمع وثيق، حتى إذا حاول أى إنسان أن ينسب لنفسه كل شيء ورفض مد يده بأى إحسان إلى الآخرين، فلن يكف عن مدهم بالعون بكل ما هو فى وسعه، بشرط أن يتمتع بالحذر، لا سيما إذا كان يعيش فى عصر لم تفسد فيه الأخلاق على الإطلاق[١٠]". وعلى الصعيد الفلسفى قام ديكارت أيضا بتحرير أول بيان مهم عن العقلانية الثورية والديمقراطية فكتب: "أعدل الأشياء قسمة بين الناس، وكذلك القدرة على حسن إصدار الأحكام والتمييز بين الصحيح والباطل، وهو ما يطلق عليه بدقة الرشاد أو العقل، هذه القدرة متساوية بالسليقة عند كل الناس".

فالخط الذى يقود من ديكارت إلى "مونادولوچيا: ***Monadologie***" ليبنتز، ومن "الســيد:*Le Cid*" لكورنى إلى المونادولوچيا الأدبية التى ستصبح "الكوميديا الإنسانية" لبلزاك، وأيضا إلى ڤولتير، وفيخته، وڤاليرى.. إلخ، خطًا متعرجًا ومركبًا ولكنه مع ذلك واقعي ومستمر[١١].

إذن فمع نمو المجتمع الأوروبى الغربى البرچوازى والرأسمالى، اختفت تدريجيا القيمة الفكرية والانفعالية ***للمجتمع*** من الوعى الحقيقى للإنسان، لتفسح المجال لأنانية لا تسمح لها بالبقاء إلاً فى العلاقات الخاصة الخالصة داخل الأسرة أو فى الصداقة (وحتى فى هذه الحالات تبقى جزئيا). وبدلا من إنسان العصور الوسطى الاجتماعى والمؤمن تكون ***الأنا*** الديكارتية

والفيختية و"موناد" ليبنتز ***والإنسان الاقتصادى*** (***homo oeconomicus***) للاقتصاديين الكلاسيكيين.

ولكن كان لهذا التحول فى المنظور أصداء مهمة على الصعيد الأخلاقى والدينى. ولنقلها بطريقة فظة: لم يعد للدوائر ***الأخلاقية والدينية*** وجود باعتبارها مجالات ***محددة ومستقلة نسبيا*** عن الحياة الإنسانية، بالنسبة للفردانية القويمة والتى تبلغ أقصى مدى لها. لا شك أن كبار العقلانيين فى القرن السابع عشر – ديكارت ومالبرانش وليبنتز – يتحدثون عن الأخلاق، وأنهم (ربما باستثناء سبينوزا) ***صادقون فى إيمانهم***. ولكن علم الأخلاق والدين لديهم ما هما إلاَّ أشكال قديمة عبأتها رؤياهم الجديدة للعالم بمحتوى ***جديد تماما***. إلى حد أن الأمر لم يعد استبدال فلسفة أخلاق ودين قديمين بعلم أخلاق وتديُّن جديدين، وهو شىء متكرر فى التاريخ. بل التغيير عميق ومختلف (وربما كان پاسكال الوحيد بين معاصريه الذى أدركه بوضوح). فداخل الأشكال الأخلاقية والدينية القديمة أصبح المحتوى الجديد ***لا أخلاقيا ولا دينيا*** تماما. وهذا بدهى بالنسبة لسبينوزا الذى وصف فكره بأنه ***إلحاد لاهوتى***، فسبينوزا ما زال يستعمل لفظ إله لعرض أكثر أشكال الرفض تشددا لفكرة "التعالى: ***transcendence***" ويعنون كتابا سمَّاه "الأخلاق" وفيه تنطلق كل التأملات عن السلوك من الجوهر المستمر (***conatus***)، وبأنانية الأحوال (***modes***) التى تنزع إلى الاستمرار فى وجودها[١٢].

والأمر صحيح أيضا إذا اقتصرنا على الفلاسفة الفرنسيين. فديكارت مؤمن ومالبرانش قس. ولكن إله فلسفتهما لم تعد لديه حقيقة صلبة بالنسبة لعقل الإنسان. الإله الديكارتى لا يتدخل فى ***الآلية العقلية*** للعالم إلاَّ للحفاظ على وجوده، بعد أن خلقه بطريقة اعتباطية. ويقول پاسكال: إن وظيفة الرب الوحيدة هى أنه "أعطى دفعة للعالم ليحركه" وبعدها لم يعد عليه فعل شيء. ولمزيد من الدقة نضيف أنه عند ديكارت يضع الرب أيضا قوانين العالم لحظة خلقه، ثم يحتفظ به على هذه الصورة فى وجوده، لكن پاسكال كان على حق حين أغفل هذا الخلق التعسفى للحقائق الأبدية لتعارضه مع نقاط بداية العقلانية الديكارتية، وسيتبين مالبرانش– وهو أكثر الديكارتيين الفرنسيين إخلاصا للمفكر– هذا التعارض بعد وفاة ديكارت بخمسين عاما، وسيلغى وظيفة الإله هذه: فبالنسبة له النظام سابق لخلق العالم ويتطابق بالضرورة مع إرادة الرب نفسها. ولمَّا المعجزات وهى التدخلات الخاصة للإرادة الإلهية، فيكتفى مالبرانش – كما أدرك أرنو ذلك– بإلقاء تحية غامضة عليها لعجزه عن إلغائها من نصوص الكتاب المقدس، كما تم أيضا إدراج النعمة (***grace***)(*)، فى النظام العقلانى ضمن الأسباب الظرفية (***causes occasionnelles)***–.

وفى كتاب يتحدث عن الرب من الصفحة الأولى إلى الأخيرة، يستخلص سپينوزا آخر النتائج بإلغاء خلق العالم والحفاظ على وجوده بصورة إرادية. وبذلك يكون المحتوى قد اختفى تماما وإن ظل اسم الإله باقيا.

(*) فى المسيحية، لطف إلهى يسمو بالإنسان من الحياة الطبيعية إلى الحياة الفائقة للطبيعة.

وكما أنه ليس هناك مكان لإله له *وظيفة خاصة، وحقيقية* فى فكر فردانى قويم، فلا يوجد أيضا مكان *لعلم أخلاق حقيقى*.

ولنحدد قولنا بعبارة أدق: من المسلم به أن الفردانية- العقلانية أو التجريبية- كأية رؤية أخرى للعالم تتضمن بعض قواعد السلوك تطلق عليها فى أكثر الأحيان اسم "معايير خلقية " أو " أخلاقية ". ولكن إذا تعلق الأمر بمثل أعلى للقوة أو الحذر أو الحكمة فعلى الفكر الفردانى القويم استنباط هذه القواعد بدءا من الفرد (من عقله وإحساسه) إذ سبق له أن ألغى الحقائق فوق - الفردية المؤهلة لإرشاده، واقتراح معايير تسمو عليه.

والأمر هنا ليس مجرد تلاعب بالألفاظ. *فليست* للسعادة والمتعة والحكمة *أية صلة بمعايير الخير والشر*. هى تخضع فقط لمعايير *مختلفة نوعيا* خاصـــة بالنجاح والفشل، والمعرفة والخطأ... إلخ، وليست لها أية *حقيقة أخلاقية*. ولا توجد هذه الحقيقة باعتبارها مجالاً خاصًا ومستقلاً نسبيا إلاَّ عندما تقيِّم أفعال الفرد بالنسبة *لمجموعة معايير الخير والشر* التى تسمو عليه.

ولكن قد يكون هذا التعالى بالنسبة للفرد تعالى إلهٍ تفوق قدرته قدرة الشر، أو تعالى الجماعة الإنسانية، وكلاهما من خارج ومن داخل الفرد فى آن واحد. غير أن العقلانية كانت قد ألغت الاثنين، *الإله والجماعة*؛ ولهذا السبب لم يعد ممكنا فرض أى معيار خارجى على الفرد، ليقوده، ويكون بوصلته، ويهدى خطاه فى حياته وأفعاله. ويختلط الخير والشر مع العقلى والمحال، النجاح أو الفشل، وتتحول الفضيلة إلى اللباقة والمهارة كما كانت

فى عصر النهضة، لتصبح الحذر وآداب السلوك اللذين يميزان رجل المجتمع فى القرن السابع عشر.

وستفرض هذه العقلانية *نفس التحول* على العالم الطبيعى، وهى التى لن تعرف– فى حدها– على الصعيد الإنسانى سوى أفراد منفصلين يعتبرون الآخرين مجرد *مواضيع* لفكرهم وأفعالهم. فعلى الصعيد الإنسانى كانت قد دمرت تمثيل الجماعة نفسه واستبدلت به تمثيل ***حاصل جمع*** (***somme***) غير محدود لأفراد عقلاء متساوين ومتعاونين؛ وعلى الصعيد الطبيعى حطمت العقلانية فكرة *الكون* المنظم واستبدلت بها فكرة مكان غير محدد وبلا حدود ولا صفات خاصة، تكون أجزاؤه متطابقة بدقة ويحل بعضها محل البعض.

فى المكان الأرسطى، كما عند الجماعة التوماوية، كان للأشياء موضعها الخاص الذى تسعى للوصول إليه، فالأجسام الثقيلة تسقط لتتصل إلى مركز الأرض، والأجسام الخفيفة تصعد لأن مكانها الطبيعى موجود بأعلى. كان المكان يتكلم، ويحكم على الأشياء ويعطيها تعليماته، ويوجهها، تماما كالجماعة الإنسانية التى كانت تحكم على الناس وتوجههم؛ وفى الواقع لم تكن لغة المكان والجماعة سوى لغة الإله. إلاً أن عقلانية ديكارت قد غيرت العالم، فـــ "طبيعة الأفكار الواضحة تشتت كل هذه النفوس الحيوانية (**âmes animals**)، والقوى، والمبادئ... إلخ، التى كان المدرسيون قد عمروا بها الطبيعة: وتظهر الآلية وكأنها فتح فكرى وصناعى للعالم: فهى تأتى بكون مفهومًا للعالِم، وبكون طائع للحرفى[١٣]". وأصبح الناس والأشياء مجرد أدوات، *مواضيع* فكر أو فعل للفرد العقلى والعاقل. وكانت النتيجة أن أصبح

الناس والطبيعة والمكان – بعد أن انحطت إلى مستوى الأشياء – تتصرف وكأنها أشياء: فصارت صامتة أمام القضايا الكبرى للحياة الإنسانية.

وأصبح الإله لا يستطيع أن يخاطب الإنسان بعد أن حُرم من *الكون الفيزيقى* ومن *الجماعة الإنسانية*، وكانتا وسيلتيه للاتصال بالإنسان؛ فغادر الإله العالم.

من المنظور العقلانى ليس هذا التحول شيئا خطيرا أو مقلقا. فإنسان ديكارت وكورنى، وإنسان التجريبيين أيضا، لم يكن يفتقر إلى أى عون ولا إلى أى دليل خارجي. فلم يكن بحاجة إليهما. وكان العقلانى يريد أن يرى فى الإله خالق "الحقائق الأبدية" الذى خلق العالم وحفظ له وجوده، بل يريد أن يسلم له بإمكانية *نظرية* للقيام بمعجزات فى حالات *نادرة*، شريطة ألاّ يتدخل الإله مطلقا فى قواعد سلوكه وخاصة ألاّ يتبين أنه يتشكك فى قيمة العقل، وهذا على صعيد سلوكه التطبيقى، وأيضا على صعيد إدراكه للعالم الخارجى والطبيعى والإنسانى. وفى يوم ما سيبنى ڤولتير بنفسه معبدًا لهذا الإله.

فضلا عن أن هذا الإله الذى يتجلى بوصفه نظامًا عقليًا ومجموعة من القوانين العامة سيجد يوما على صعيد الحياة اليومية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وظيفة مهمة للغاية: وهى منع ردود الفعل "اللامعقولة" والخطيرة "للجموع الجاهلة" التى لن تتمكن من إدراك وتقدير قيمة السلوك الأنانى بإفراط، والعقلى *للإنسان الاقتصادى* ولمستحدثاته الاجتماعية والسياسية.

ولكن إذا كان فى عصر ديكارت، وخلال القرنين التاليين استطاعت العقلانية المنتصرة أن تستبعد – *دون مشقة* – فكرة الجماعة ومجموعة القيم الأخلاقية الخالصة من سلوك الفرد الاقتصادى والاجتماعى، فذلك راجع

فحسب إلى أن هذا الاستبعاد التدريجى - رغم المخاطر الكامنة التى كان يخفيها - لم يكن قد كشف بعد عن آخر تبعاته.

فإذا تعمقنا داخل الحياة الاجتماعية فسنجد أن العقلانية قامت ونشطت فى وسط مازال عميق التأثر بقيم كانت الناس تحس بها، وتحيا بها، وإن كانت هذه القيم غريبة عن العقلية الجديدة الجارى تكوينها، بل والمتعارضة معها. إذ أخفت لأمد طويل بقايا الأخلاق المسيحية (حتى وإن اكتست بمسحة علمانية)، وأيضا بقايا الأفكار الإنسية مخاطر وجود عالم بدون قيم أخلاقية حقيقية، كما أنها كانت تجيز الاحتفال بفتوحات الفكر العلمى وبتطبيقاته التقنية باعتبارها تعبيرًا لتقدم بلا مشاكل. لقد غادر الإله العالم، ولكن لم تلحظ غيابه سوى أقلية ضئيلة من بين مفكرى أوربا الغربية.

ولم يكشف غياب المعايير الأخلاقية لصالحة (القائمة على الأسس ذاتها للعقلانية)، والواجبة على السلوك التقنى للإنسان العقلى عن المخاطر المقلقة والتهديدات التى يحملها إلاَّ فى أيامنا هذه. فرغم وجود إله عقلانية التنوير فإن الفضل فى كبح قسوة الفردانية فى الحياة الاقتصادية يرجع إلى حركة الجموع الجاهلة بتحركاتهم النقابيـــة والسياســية؛ كما أن غياب القوى الأخلاقية - التى قد توجه استخدام الاكتشافات التقنية وتطويعها لأهداف جماعة إنسانية حقيقية - يوشك أن يؤدى إلى تبعات لا نجرؤ على تخيلها.

إذن ففى مواجهة هذا النمو التصاعدى للعقلانية (نمو استمر فى فرنسا حتى القرن العشرين، وإن مر ***بمنعطف نوعى*** فى القرن السابع عشر، حيث اعتمد على مؤلفات ديكارت وجاليليو فى تأسيس نظام فلسفى مترابط، وفيزياء

رياضية تفوق بمستوى منقطع النظير الفيزياء الأرسطية القديمة) وبسبب توافر عدد من الظروف سنبحثها فيما بعد، انتشر الفكر الچنسيني الذى سيجد فى مؤلفات پاسكال وراسين المأساوية العظيمة خير تعبير متماسك له.

وقد يوصف الوعى المأساوى لهذا العصر بأنه إدراك دقيق ومحدد للعالم الجديد الذى أنشأته الفردانية العقلانية، بكل ما تشتمل عليه من جوانب إيجابية وقيمة، وخاصة المكتسبة منها نهائيا للفكر والوعى الإنسانيين، ولكن وفى الوقت نفسه قد يوصف هذا الوعى المأساوى بأنه رفض جذرى لقبول هذا العالم وكأنه الفرصة الوحيدة والاحتمال الوحيد للإنسان.

ويعد العقل[١٤] عاملا مهمًا للحياة الإنسانية، عاملاً يحق للإنسان أن يفخر به ولن يقدر أبدا على التخلى عنه، ولكنه ليس كل الإنسان، وفوق ذلك لا ينبغى له ***أن يكفى الحياة الإنسانية، ولا يمكنه ذلك***، وهذا على جميع الأصعدة ولا حتى فى ذلك الصعيد الذى يبدو خاصا به، أى مجال البحث عن الحقيقة العلمية.

ومن ثم تعد الرؤية المأساوية – بعد الفترة اللاأخلاقية واللادينية للتجريبية والعقلانية – عودة إلى ***الأخلاق*** وإلى ***الدين***، شريطة أن تستعمل الكلمة الثانية فى أوسع مدى لها، فتعنى ***الإيمان*** بمجموعة من القيم التى ***تتجاوز الفرد***. لا يتعلق الأمر بعد بفكرة أو بفن قد يأتيان ***بجماعة جديدة*** و***عالم جديد*** بدلا من العالم الذرى (***atomiste***) والآلى للعقل الفردى.

فإذا نظرنا إلى الرؤية المأساوية ***من منظور تاريخى***، فهى بالتحديد مجرد موقف ***عبور***، إذ تقر بأن عالم الفكر العقلانى والإحساس التجريبى

نهائى ولا يتغير، واضح فى الظاهر ومشوش وغامض فى الواقع، وتضع الرؤية المأساوية فى المقابل مطلبا جديدًا ومقياسا جديدا للقيم.

غير أن هذا المنظور *التاريخى* غريب عن الرؤية المأساوية تماما. فإذا نظرنا إلى الفكر المأساوى من الداخل وجدناه ***لا تاريخيا*** أساسا، لأنه يفتقد على وجه الدقة البعد الزمنى الرئيسى للتاريخ: *المستقبل*.

وليس للرفض المطلق والجذرى الذى يبدو فى الكونى المأساوى إلا بُعدٌ زمنى واحد: *الحاضر*(١٥).

ونفهم الآن كيف تطرح مسألتا الجماعة والكون بالنسبة للفكر العقلانى والفكر المأساوى أو على وجه الدقة مسألتا غياب ***الجماعة والكون***، أى مسألتا *المجتمع والمكان*، بالنسبة لهذين الفكرين لا يجد الفرد لا فى المكان ولا فى الجماعة أى معيار، ولا أى توجه قد يقود خطاه. وإذا كان التناسق والاتفاق موجودين على الصعيد الطبيعى والاجتماعى، فلا يمكن أن ينجما إلاً ***ضمنًيا*** من أفعال وأفكار أنانية وعقلية خالصة لأناس، لا يهتم واحد منهم سوى بفكره الخاص وحكمه الخاص.

ولكن على حين تقبل العقلانية هذا الوضع وتضفى عليه قيمة، وتجد أن العقل الفردى ***كاف*** للوصول إلى قيم أصلية وجازمة – ولتكن قيمة ***الحقيقة الرياضية*** ليس إلاً – ومن هذه الناحية فهى حقًا لا دينية، نجد أن الفكر المأساوى يعانى من *القصور الجذرى* لهذا المجتمع الإنسانى، وهذا المكان الطبيعى، الذى لم يعد فيه أساس ***ضرورى لأية قيمة إنسانية أصيلة***، وفى المقابل تبقى فيه جميع *اللا قيم* ممكنة، بل ومحتملة.

وبدلا من المكان المزيف والخيالى للفيزياء الأرسطية، كانت الآلية العقلانية قد وضعت المكان المعلوم - بطريقة أفضل وإن كانت مختلفة - للفيزياء الآلية بفضل ديكارت وجاليليو (اللذين كانا يعتبرانه حقيقيا بصرامة وبلا جدال)؛ فهذا المكان "أداتى: ***instrumental***" وسيجعل الفتوحات التقنية العظيمة ممكنة فى المستقبل (ألم يكن ديكارت يأمل فى التوصل إلى أن يطول عمر الإنسان فى خلال بضع سنوات)، كما أن هذا المكان لا يكترث ***بالخير والشر***، ولا يمكن أن يعرف فيه السلوك الإنسانى مشاكل أخرى إلاَّ مشكلتى النجاح أو الفشل التقنيين، وسيقول "بوانكاريه: ***Poincaré***" عن حق فى يوم ما: إنه - لفهم هذا المكان - يجب الفصل الدقيق بين الأحكام الدالة والأحكام الآمرة المطلقة؛ مكان لا نهائى لم تعد له حدود لأنه لم يعد به شىء إنسانى.

وأمام هذا المكان الذى ليست له مواصـــفات، والذى وجد العقلانيون فى لا تناهيه أمارة لعظمة الإله، بما أنه يرينا وجودا لا متناهيا لا يمكننا فهمه، سيهتف پاسكال بصيغة رائعة بقدر ما هى دقيقة متوقعا فى آن واحد الإمكانات والمخاطر اللتين يخفيهما المكان، ونافيا إمكان أى تماثل بين وجود المكان ووجود الإله، فيقول "إن الصمت الأبدى لهذه الأماكن اللامتناهية يرعبنى" (الفقرة ٢٠٦).

ترتبط هذه الفقرة بأهم فتح علمى ***للعقلانية*** فى زمن پاسكال، وهو اكتشاف المكان الهندسى اللامتناهى، ويقابله صمت الإله. ***فلم يعد الإله يتكلم فى مكان العلم العقلى***، وذلك لأن الإنسان عندما أعد هذا المكان، اضطر أن يتخلى عن أى معيار أخلاقى حقيقى.

وستكون القضية الرئيسية للفكر المأساوى- التى سيتمكن الفكر الجدلى وحده أن يحلها على الصعيدين العلمى والأخلاقى فى نفس الوقت – معرفة إذا كانت لا تزال هناك وسيلة أو أمل ما لإعادة إدماج القيم الأخلاقية فوق الفردية فى هذا المكان العقلى الذى حل محل العالم الأرسطى والتوماوى بصفة نهائية وبدون إمكان الرجوع إلى الخلف، وإذا كان لا يزال ممكنا أن يجد الإنسان الإله مرة أخرى أو ما هو بالنسبة لنا مرادف للسؤال وأقل أيديولوچية: *الجماعة والكون*.

وللفقرة ٢٠٦، رغم مظهرها الكونى محتوى أخلاقى (أو على وجه أدق تتحدث عن القطيعة بين الحقائق الفيزيائية والكونية والحقائق الإنسانية)، هذا المحتوى الذى استعاده لوكاتش عندما كتب دون أية إشارة إلى پاسكال، وإن كان يتحدث عن الرجل المأساوى، قال: "إنه يأمل من الصراع بين القوى المعادية أن يصدر الإله حكما، قرارا عن الحقيقة النهائية. ولكن العالم حوله يسلك طريقه الخاص غير مكترث بالأسئلة والأجوبة. فالأشياء أصبحت كلها صامتة، والمعارك توزع أكاليل الغار أو الهزيمة اعتباطا وبلا مبالاة. ولن تدوّى أبدا فى مسيرة القدر الكلمات الواضحة لأحكام الإله؛ فى الماضى كانت أصواتها توقظ الجميع للحياة، أمّا الآن فعلى الإنسان العيش وحده، من أجل نفسه، فصوت القاضى قد سكت للأبد. ومن ثم سيعيش الإنسان مهزوما – مقدرا عليه الهلاك– فى النصر أكثر منه فى الهزيمة[١٦]".

فلم يعد صوت الإله يتكلم إلى الإنسان بطريقة مباشرة. وهذه هى إحدى النقاط الأساسية فى الفكر المأساوى، كتب پاسكال: "حقا إنك لإله محتجِب: *"Vere tu es Deus absconditus"* -. الإله المحتجِب.

وتلزمنا هذه الفقرة بإبداء ملحوظة تصلح لنصوص عديدة أخرى لپاسكال. إذ لابد من إعطائها أقوى معنى قد تدل عليه وعدم اللجوء إلى تخفيف معناها لتكون فى متناول العقل الديكارتى الرشيد؛ علما بأن پاسكال – عندما كان يرتاع من قوة صيغة أو فكرة – كان يلطف أحيانا المفارقة بنفسه فى أثناء إعادة تحرير النص. (فعلى سبيل المثال ألم يكتب فى البداية ضد ديكارت هذه الصيغة القوية والمحددة "كثرة الضياء تحجب النور" فخففها فيما بعد إلى "كثرة الضياء تبهر[١٧]").

(Deus absconditus). الإله المحتجِب. هى فكرة أساسية للرؤية المأساوية بصفة عامة ولمؤلفات پاسكال بصفة خاصة، فكرة مخالفة لرأى الكافة، رغم أن بعض فقرات "الأفكار" ***يبدو من الممكن*** تأويلها بحيث يكون معناها للوهلة الأولى منطقيا تماما: الإله محتجِب لمعظم الناس ولكنه مرئى لمن اختارهم بمنحهم النعمة الإلهية. وهو ما يفهم من الفقرة ٥٥٩: "إذا لم يكن قد بدا قط شىء من الإله، فهذا الامتناع الأبدى قد يكون غامضا ويمكن إسناده إلى غياب أى معبود، كما يمكن إسناده إلى دناءة الناس التى تحول دون معرفة الإله، ولكن بما أنه يظهر أحيانا وليس دائما فهذا يستبعد الغموض. فإذا بدا مرة واحدة فهو يبدو دائما، ومن ثم لا يمكننا إلاَّ استنتاج أن هناك إلهًا وأن الناس ليسوا جديرين به" (الفقرة ٥٥٩).

ولكن هذه الطريقة فى فهم فكرة الإله المحتجِب قد تكون خاطئة ومخالفة لإجمالى فكر پاسكال الذى لا يقول أبدا ***نعم أو لا*** ولكنه يقول ***نعم ولا***. فالإله المحتجِب بالنسبة لپاسكال إله ***حاضر وغائب*** وليس حاضرًا أحيانا وغائبًا أحيانا، ولكنه ***حاضر دائما وغائب دائما***.

وحتى فى الفقرة ٥٥٩، يوجد ما هو أساسى فى الكلمات الآتية: "إذا بدا مرة واحدة، فهو يبدو دائما" أو، كما قال فى صياغة سابقة أقوى بكثير: "الموجود الأبدى دائم الحضور إذا حضر مرة واحدة". فماذا تعنى إذن الكلمات التالية: "إنه يظهر أحيانا". بالنسبة للفكر المأساوى، لا تمثل هذه الكلمات إلاَّ إمكانًا أساسيًا ولكنه لا يتحقق أبدا. لأن فى اللحظة نفسها التى يبدو فيها الإله للإنسان، لا يصبح الإنسان من بعدها مأساويا. إن رؤية الإله والاستماع إليه معناهما تجاوز الإنسان للمأساة. ولبليز پاسكال الذى كتب الفقرة ٥٥٩ ***الإله حاضر دائما ولا يبدو أبدا*** رغم تأكده (وسنتحدث عن ذلك عند دراستنا للرهان) من أن الإله يستطيع الظهور فى كل لحظة من الحياة دون الظهور فعليا أبدا.

ورغم هذه الملاحظات فلم نصل بعد إلى المعنى الحقيقى "للإله المحتجِب". قد يجد الحس الديكارتى السليم فى أن يكون الإله موجودا دائما دون أن يظهر أبدا موقفا لا يزال منطقيا ومقبولا (وإن كان لم يقبله). ولكن علينا إضافة أن وجود ***الإله المحتجِب*** بالنسبة لپاسكال وأيضا للإنسان المأساوى بصفة عامة يكون "***حضورًا دائما: présence permanente***"، أهم وأحق من جميع أنواع الحضور التجريبية والمحسوسة، لأنه الحضور الوحيد الأساسى. إله ***غائب دائما وحاضر دائما***، وهذا هو قلب المأساة.

وفى عام ١٩١٠، ودون أن يفكر مطلقا فى پاسكال، بدأ لوكاتش بحثه بهذه الكلمات: "المأساة لعبة، لعبة الإنسان وقدره، لعبة يشاهدها الإلـــه. ولكنـــه مجرد مشـــاهد وأبدا لن تختلط أقوالـــه ولا حركاته بأقوال وحركات الممثلين(*). عيناه فقط تراهم(١٨)". ثم يطرح القضية الرئيسية لأى فكر مأساوى: "هل يمكن للإنسان الذى وقع نظر الإله عليه أن يستمر فى الحياة؟ ألا يوجد تعارض بين الحياة والحضور الإلهى؟

سؤال عبثى ولا معنى له بالنسبة للعقلانى. فديكارت ومالبرانش وسپينوزا يرون أن الإله يعنى بداية النظام والحقائق الأبدية، وعالم أداتى ممهد لأفعال الأفراد ولأفكارهم. ومن ثم فهم واثقون فى الإنسان وفى عقله، هم متيقنون بالتحديد من حضور الإله فى الروح(١٩). لكن هذا الإله لم تعد له حقيقة شخصية بالنسبة للإنسان، على الأكثر يضمن التوافق بين المونادات(**)، أو بين العقل والعالم الخارجى. فهو لم يعد هاديا للإنسان ولا شريكا فى حوار، بل قانون عام وكونى ويضمن له حقه فى التحرر من كل

(*) هناك اختلاف طفيف بين هذا الاستشهاد المقتبس من: **Die Seele und die Formen** الصادر فى ١٩١٠، والاستشهاد الذى جاء فى مقدمة الجزء الأول لنفس المؤلف والمقتبس من النسخة الأولى لنفس الفصل: **Métaphysique de la tragédie**، والصادر منفردا فى ١٩٠٨.

(**) المونادات (الذرات الروحية) هى عناصر الوجود الأولى.

نذكر بأن أفلاطون أطلق هذا الاسم على المُثُل، واستعمله آخرون للدلالة على العناصر الأولى سواء كانت طبيعية أم نفسية. أمَّا ليبنتز فيعرِّف الموناد بأنها جوهر بسيط ليس فيه أجزاء بل يدخل فى تركيب الأجزاء. ويتركب من المونادات كل ما فى الطبيعة، لا تتأثر بغيرها ولا تؤثر فيه، بل كل واحدة منها عالم قائم بذاته.

رقابة خارجية، والاهتداء بعقله الخاص وقواه الخاصة، ولكنه يتركه وحيدا أمام عالم "متشيئ: *réifié*"، رجاله وأشياؤه صامتون.

أمَّا إله المأساة – إله پاسكال وراسين وكانط – فهو جد مختلف. وإن كان مثل إله العقلانيين لا يمد الإنسان بأى عون خارجى، ولكنه لا يعطيه أيضا أى ضمان ولا شهادة بصحة عقله وقواه الخاصة، بل هو إله يلزم ويحاكم، ويحظر أقل تنازل وأقل حل وسط، إله يذكر الإنسان دائما – وهو الكائن فى دنيا لا يمكن العيش فيها إلاَّ بالتقريب (*ă peu prës*) وبالتخلى عن بعض المقتضيات فى سبيل الاستجابة لمقتضيات أخرى – بأن الحياة الوحيدة الصحيحة تكون حياة ***الذات والجملة***، أو كما يقول پاسكال حياة حقيقة وعدالة ***مطلقتان***، ليست لهم أية صلة بالحقائق وصور العدالة ***النسبية*** للوجود الإنسانى.

و"محكمة هذا الإله قاسية وشاقة، لا تعرف الصفح ولا التقادم، تلجأ بشراسة إلى العصا عند أقل خطأ إذا ما أخفى فى طياته ثمة ظل من خيانة تمس الذات، وتصفى بصرامة عمياء من صفوف الناس كل من قام بحركة تكاد تلمح وخلال لحظة عابرة عفا عليها النسيان من زمن طويل خانوا خلالها ذاتهم. ولا يمكن لأية ثروة ولا أية ملكة جليلة للنفس تخفيف حكم هذه المحكمة، ولا تساوى شيئا أمامها حياة كاملة مليئة بأعمال مجيدة. ولكنها تشع بالوداعة، وتنسى كل ذنوب الحياة اليومية إذا لم يمس الناس المركز الأساسى. بل وقد يكون من الخطأ أن نقول إنها تسامحهم؛ فنظرة القاضى تسرى عليهم دون أن تراهم وتتأثر بهم[٢٠]".

وتتعارض أحكام هذا الإله ومعاييره جذريا مع أحكام ومعايير الحياة اليومية. كتب لوكاتش متحدثا عن الرجل المأساوى الذى يحيا تحت نظر الإله: "أشياء كثيرة تختفى، كانت تبدو حتى ذلك الحين ركيزة الوجود، وأخرى يمكن لحظها بالكاد تصبح سند الوجود وقد تدعمه" (ص ٣٣٨). وأمّا باسكال فينهى "سر يسوع: *le Mystère de Jésus*" بنفس الفكرة: "يجب أداء الأشياء الصغيرة وكأنها كبيرة، لأن عظمة يسوع المسيح تقوم بها فى نفوسنا وتحيا حياتنا، وأداء الأشياء الكبيرة وكأنها صغيرة وسهلة بفضل قوته العظيمة".

ويضيف لوكاتش: "الحياة اليومية فوضى من الشك، لا شىء فيها يتحقق كاملا أبدا، لا شىء يصل إلى ذاته، كل شئ ينساب، الواحد فى الآخر، بلا حدود فى مزيج ملوث؛ كل شىء فيها مقوض ومهشم، لا شىء يصل أبدا إلى الحياة الصحيحة. لأن الناس يحبون فى الوجود ما هو هوائى وغير مؤكد، يحبون الشك العظيم وكأنه هدهادة رتيبة تبعث على النوم. ولكنهم يكرهون أيضا كل ما هو متواطئ ويخشونه. وسيتملق ضعفهم وجبنهم أية عقبة تأتى من الخارج، وأى حاجز يغلق الطريق أمامهم، فمن أجل أحلامهم التى لن تتحول أبدا إلى أفعال، تزدهر فراديس لم تخطر لهم على بال وفى منجى دائم منهم، تنمو خلف كل صخرة شديدة الانحدار فلا يمكنهم تسلقها. تتكون حياتهم من رغبات وآمال، ويصبح كل ما يحظره القدر عليهم ثراء داخليا للنفس تحصل عليه بسهولة وبثمن بخس. ولا يعرف أبدا إنسان الحياة التجريبية أين تصب الأنهار، فحيث لم يتحقق شىء، يظل كل شىء مختلفاً

(ص ٣٢٨ – ٣٣٠). " ولكن تكون المعجزة إنجازا". "هى مُقدَّرة وحاسمة، تدخل بطريقة غير متوقعة فى الحياة فتحولها إلى حساب واضح ومتواطئ". "إنها تخلع عن النفس كل سُتُرها الخادعة التى نسجتها لحظات براقة وأحاسيس غامضة وغنية بالدلالات؛ وتجد النفس صورتها مرسومة بخطوط جافة وشرسة، فلا يبدو منها إلاَّ ذاتها المجردة أمام نظرته".

"فأمام الإله، تكون المعجزة وحدها حقيقية".

ونفهم الآن معنى هذا التساؤل وأهميته للمفكر والكاتب المأساويين: "هل يكون للإنسان الذى وقع نظر الإله عليه أن يستمر فى الحياة؟". ونفهم أيضا الإجابة الوحيدة التى يمكنه إعطاؤها.

الهوامش

(١) Georg Von LUKÀCS: *Die Seele und die Formen*, Essays Fleischel, Berlin, 1911.

(٢) Léon BRUNSCHWICG:*Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne Brentano's*, New York-Paris, 1944.

(٣) Lucien GOLDMANN: La *Communauté et l'Univers chez Kant*, P.U.F., 1948.

(٤) لدراسة تطور العقلانية فى فرنسا منذ ديكارت وحتى يومنا هذا، تكون إحدى طرق تناولها البدء بالعلاقة بين الفكر والعمل. وهذه العلاقة *الضمنية* بالنسبة لديكارت ستصبح *صريحة* عند ڤولتير *ومستحيلة التحقيق* عند ڤاليرى. فالفكر يغير الإنسان عند ديكارت، وهو وسيلة لتغيير العالم الإنسانى عند ڤولتير، بينما لا يتمتع بأية قوة لا على الإنسان ولا على العالم الخارجى عند ڤاليرى. هو تارة هدف وتارة وسيلة وتارة قيمة لوعى خاضع تكمله شاعرية الصورة المحسوسة؛ هذا هو منحنى العقلانية الذى يتلازم مع التاريخ الاقتصادى والاجتماعى والسياسى للشعب الفرنسى.

(٥) انظر: L.GOLDMANN: *Sciences humaines et Philosophie*, P.U.F. 1952.

(٦) هذا العنصر الأخير مهم للغاية. يستطيع فكران أن يتفاهما باعتبارهما رؤيتين مترابطتين، وأن يرى بوضوح كل واحد منهما عناصر الآخر السلبية وحدوده، ولكن دون استطاعة أى منهما إدماج العناصر الإيجابية للفكر المنتقد فى جوهره. على سبيل المثال: التجريبية والعقلانية، وهو ما يفسر بالتحديد أنهما *متكاملتان* دون أن تتجاوز إحداهما الأخرى بمحتواها للحقيقة.

(٧) إن الدراسات الجميلة التى ظهرت أخيرًا للأب لونوبل (**Peře Lenoble**) عن مرسين (**Mersenne**) وخاصة للسيد كواريه (**Koyré**) عن جاليليو أوضحت بجلاء المظاهر الملموسة لهذا التطور.

(٨) أوضحت من ناحية أهمية انتشار فلسفة الطبيعة الإحيائية لتسديد الضربات القاتلة لفلسفة أرسطو، بالإضافة إلى المجهودات المديدة لمفكرى الرياضيات والميكانيكا لتكوين صورة للعالم ليس بها أى عنصر نفسى وإحيائى. وكانت من أكبر العقبات فكرة الجاذبية التى كان علماء الميكانيكا يكابرون فى قبولها، إذ كانوا يرون فيها عودة إلى الإحيائية وإلى صفات المادة النفسية.

(٩) من المسلم به أن يلح الشاعر والمؤلف المسرحى خاصة على صعيد الفعل والفيلسوف على صعيد الفكر.

(١٠) رسالة بتاريخ ٦ أكتوبر ١٦٤٥.

(١١) من المسلم به أن مثل هذه الإلمامات لا تبرز أبدا إلاّ سطرا أو خطا واحدا بين سطور أو خطوط عدة. والمهم عند إلقاء الضوء على هذا الخط تجنب أى *منظورًا مشوّهًا*. فعلى سبيل المثال نحن نعرف جيدا أنه إذا كانت "الموناد: **monade**" تعد امتدادا لـ *الأنا* الديكارتية، فمجموعة المونادات المتراتبة تعتبر تراجعا بالنسبة لموقف ديكارت الديمقراطى؛ ومن ناحية أخرى تفسر هذا التراجع حالة البرچوازية الألمانية الأقل ترديا من حالة البرچوازية الفرنسية (انظر: - **Lucien GOLDMANN: La Communauté humaine et l'univers chez Kant. P.U.F, 1949.).** - ولكن من المسلم به أن فى عمل عن پاسكال وراسين كل الإشارات إلى مفكرين آخرين من أمثال ديكارت وليبنتز... إلخ، لا تهدف إلى إعطاء صورة كاملة عن هذه الحقائق حتى وإن كانت ترسيمية، بل إنها تستدعى بعض الخطوط والعناصر التى قد تساعدنا فى فهم *المؤلفين موضع دراستنا*.

(١٢) بطبيعة الحال هذا مجرد مظهر جزئى وأحادى الجانب لهذه الفلسفة، لأن فلسفة سبينوزا برفضها أى تعال تعد النهاية الطبيعية للعقلانية الديكارتية ولفردانيتهـــا، ولكنها تتجاوزهما بإدخال فكرة الجملة التى تتيح لها أيضا العودة إلـــى فلـــسفة دينية صادقة مع نفسها.

وسيكون من أكثر المهام إلحاحا وأكثرها صعوبة فى تـــاريخ الفلـــسفة الحديثـــة توضيح هذا الاقتران خلال القرن السابع عشر بين فردانية متطرفـــة ووحـــدة الوجود فى إطار فلسفة الجملة الحالية (سبق أن أشار "جوته: **Goethe**" إلى هذه القضية فى مشهد مشهور من "فاوست" حيث يجد فاوست نفسه أمام روح العالم الأكبر).

(١٣) **Henri GOUHIER: Introduction aux "Méditations chrétiennes" de Malebranche, p.XXVII.**

(١٤) نريد الإشارة هنا إلى صعوبة خاصة بالمصطلحات والتى اصطدم بها كـــانط وپاسكال وهى التى تجعل حتى الآن من الصعب جدا ترجمة الأعمال الفلـــسفية الألمانية إلى الفرنسية والعكس صحيح.

فمنذ ديكارت وحتى يومنا هذا لا تلم العقلانية سوى بمجالين للوعى: المحـــسوس والخيال من ناحية، والعقل من ناحية أخرى؛ ويـــرى المفكـــرون المأســـويون والجدليون أن ما يطلق عليه العقلانيون العقل ما هو إلاّ مجال جزئـــى وغيـــر كامل يخضع لقدرة ثالثـــة توليفيـــة. فاضـــطروا إذن إلـــى توفيـــق مجموعـــة المصطلحات المستعملة مع فكرهم. فاستخدم پاسكال كلمة قلب التى تسببت فيما بعد فى العديد من حالات سوء الفهم عندما قُرئت فى القرن العـــشرين بمعناهـــا المعتاد أى الانفعال الوجدانى، أمّا كانط فقد احتفظ بكلمة عقل (**Vernunft**) مع إعطائها معنى القدرة التوليفية (وهو مختلف تماما عن معنـــاه فـــى العقلانيـــة الديكارتية) وأدخل مصطلح إدراك (**Verstand**) ليعنى العقل الديكارتى. ممـــا

يتسبب اليوم في إحباط المترجمين الذين يعانون وهم يكتبون بالفرنسية: (l'entendement de Descartes ou de Voltaire)،

وبالألمانية: (Die Cartesianische oder Voltair'sche Vernunft) .

(١٥) "إن فكرة المستقبل إغواء حاذق وخطير من عدو الإنجيل، وهي قادرة على إضاعة كل شيء إذا لم نقاومها ونستبعدها تمام دون النظر إليها، فكلمة الرب لا تمنعنا فقط من القلق على الزمني من أجل المستقبل، بل من الروحي الذي يتوقف عليه أكثر من الزمني ..." ,.Pensées de M de Barcos, B.N.F -fr. 12988.p. 351-352) .

(١٦) انظر: Georg von LUKÀCS: Die Seele und die Formen, p.332-333.

(١٧) الفقرة ٧٢. انظر: .Br., Op.et Pens., p 353, note 6

(١٨) انظر: نفس المصدر، ص ٣٢٧.

(١٩) في هذه النقطة تستعيد العقلانية تقليدًا أوغسطينيًا صحيحًا (رغم أنها تغيره بعمق، فتصبح الروحانية عقلا رياضيا) بينما الچنسينية ورغم تأكيداتها بأنها تتبع الأوغسطينية التقليدية فهي في الواقع تقلع عن تقليد القديس أوغسطين، وكانت الكنيسة بما لديها من إدراك ثاقب بكل أنواع الهرطقة منطقية تماما عندما أدانت الچنسينية) وأكدت في نفس الوقت استقامة مذهب القديس أوغسطين.

(٢٠) انظر: .LUKÀCS: Die *Seele die Formen*, p. 338-339

الفصل الثالث

الرؤية المـأسـاوية: العالم

تنشأ فكرة حضور الإله والإحساس به
من الانفصال عن الدنيا والغياب عنها.

سان سيران: حكم، ٢٦٣.

فى الفكر الفلسفى، تطرح مسألة العلاقات بين البشر والعالم على صعيدين متكاملين ومتميزين، أولهما خاص ***بالتقدم التاريخى***، وثانيهما ***بالحقيقة الأنطولوجية*** التى تتحكم فى هذا التقدم وتجعله ممكنا.

يرى الناس أن العالم ليس حقيقة ثابتة لا أعطيت مرة واحدة وإلى الأبد، أو بالأحرى نحن نجهل وسوف نجهل دائما ما قد يكون عليه مثل هذا العالم "فى ذاته"، والبعيد عن كل معرفة إنسانية. ولقد أتاحت لنا أبحاثنا التاريخية الاقتراب تدريجيا من حقيقة وحيدة، قد يلزم استخدامها باعتبارها نقطة بداية لكل رؤية فلسفية، وهى التعاقب *التاريخى* للكيفية التى رأى بها البشر العالم الفيزيائى، وشعروا به، وفهموه، بل وغيروه، وأيضا التعاقب التاريخى للطرق التى عدلوا بها عالمهم الخاص الاجتماعى والإنسانى خلال تغييرهم للعالم، ومن ثمَّ عدّلوا من طرق معيشتهم وأحاسيسهم وتفكيرهم.

وانطلاقا فقط من هذا التعاقب *التاريخى* لعوالم مختلفة، ومن العبور التدريجى من عالم إلى آخر يستطيع المفكر محاولة استنتاج مجموعة من المعطيات المشتركة بين *كل* صور العلاقات بين البشر وعالمهم الخاص، وقد تشكل هذه المجموعة أساس هذه العلاقات وتجعل تعاقبها *التاريخى* الحقيقى ممكنا ومفهوما[1].

كما يجب علينا ألاَّ ننسى أن كل حقيقة *أنطولوچية وشاملة وموضوعية*، قد يُنظر إليها أيضا من منظور *إنسانى*؛ ومن ناحية أخرى علينا الاحتراس من الرغبة الدائمة والمحتومة التى تجعلنا نخلط بين عالمنا التاريخى الخاص، أو عالم معاصرينا، أو عالم المجموعة الاجتماعية التى ننتمى إليها، والعالم الأنطولوچى الحقيقى الذى يجد البشر أنفسهم أمامه دائما وحيثما يكونوا.

ومهما كانت هذه التحذيرات فالمسألة تتجاوز من بعيد حدود الدراسة الحالية، ولا تهمنا هنا بطريقة مباشرة وفورية. وبالنسبة للوقت الحالى، فالأمر لا يتعدى معرفة عالم تاريخى محدد[2]، ملائم لهذا الشكل الخاص للوعى المأساوى، والذى ظهر فى فرنسا وألمانيا فى بعض مؤلفات القرنين السابع عشر والثامن عشر، والذى نطلق عليه مأساة الرفض (بالتقابل مع مأساة الوهم والقدر). ولكن هذا لا يمنع- كما هى الحال فى أية دراسة تاريخية- من أن عملنا فى حدود قيمته سيكون خطوة نحو حل المسألة *الأنطولوچية* للعلاقات بين البشر والعالم، فضلا عن أنه خلال محاولتنا وصف عالم الوعى المأساوى سنستدرج بالطبع إلى التساؤل- *استطرادا*- عن

مدى احتواء هذا العالم على خطوط وعناصر قيمة ***موضوعيا***، وعن مدى اعتبار ظهوره تقدما فى مسيرة تاريخ البشر نحو الوعى والحرية.

لقد سبق وأن قلنا إن هناك مشكلة فى الرؤية المأساوية فى ذاتها، ولكننا لم نجد بعد إمكانية استنتاج عدد كاف من العناصر المشتركة لتكوين الخطوط الرئيسية لرؤية تشمل فى آن واحد المأساة اليونانية، ومأساة شكسبير، ومأساة الرفض.

ولكننا نلاحظ وجود سمة مشتركة لهذه الأشكال كلها: إذ إنها تعبر عن أزمة عميقة فى العلاقات بين البشر والعالم الاجتماعى والكونى.

وبصورة شبه بدهية، ينطبق هذا الوصف على مؤلفات "سوفو كليس: ***Sophocle"***–، المؤلف المأسوى الوحيد بلا منازع من بين الكتاب الإغريقيين الثلاثة الذين يطلق عليهم عادة هذا المسمى. لأن "إسخليوس: ***Eschyle***" كان مازال يكتب ثلاثيات وصلت لنا، من بينها مأساة واحدة كاملة تنتهى بحل النزاعات، كما نعرف أن مأساة برومثيوس المكبل بالأغلال ***(Prométhée-enchaîné)*** – تبعتها مأساة أخرى "برومثيوس حامل الشعلة:– ***Prométhée porteur de torche)***– التى جاءت بمصالحة زيوس: ***Zeus***" وبرومثيوس.

فإذا كان مصطلح ***كلاسيكى*** يعنى ***وحدة الإنسان والعالم*** وضمنيا ***"المحايثة: immanence***"[٣]، فيعد إسخليوس أيضا كاتبا كلاسيكيا بحصر المعنى، وهو كاتب المحايثة الجذرية، رغم أن هذه المحايثة مهددة فى أعماله، وأن الشاعر فى حاجة إلى ثلاثية كاملة لإعادة التوازن بعد أن عرَّضه ***تطاول*** ***(hybris)*** ***البشر والآلهة*** للخطر. تطاول البشر والآلهة؛ لأنه إذا كان الإنسان فى

مؤلفات إسخليوس- وهذا مسلَّم به تقريبا - لا يعلو أبدا على العالم وعلى الآلهة، فالعالم والآلهة لا يعلوان أيضا على الإنسان، إذ كان البشر والآلهة ما زالوا موجودين داخل كون واحد، حيث يشكلون "مجتمعا" كما يقول "سانت - إيڤرمون: *Saint- Evremond*[٤]" بفطنة، ويخضعون لنفس قوانين القدر. لقد تمت معاقبة "زركيس: *Xerxĕs*" لأنه حاول السيطرة على الطبيعة وتكبيل البحر ومد سيطرته أبعد من الحدود المشروعة (السيطرة على القوى الطبيعية، وقمع الإغريق وخاصة أثينا)، ولكن محكمة إنسانية تصدر حكمها وتجبر "جنيات الجحيم: *les Erynies*" اللاتى يتجاوزن الحد على الخضوع لقوانين المدينة والامتثال لها تماما، كما أن بروميثيوس المكبل بالأغلال على الصخرة والذى يقوم زيوس بتعذيبه، أقوى من رب الأرباب، لأنه يعرف المستقبل الذى يجهله زيوس. ولهذا السبب ورغم شراسة النزاع فى هذه المواجهة، فهما لا يفترقان، وبما أن أحدهما لا يقوى على السيطرة على الآخر ولا على تدميره، يتصالحان فى النهاية.

ولا تتجلى المأساة الحقيقية إلاَّ مع مؤلفات سوفوكليس، وتبدو لنا دلالتها الأساسية فى تأكيد القطيعة المنيعة بين الإنسان، أو بالأحرى بين بعض ذوى الحظـوة والعـالم الإنسـانى والإلهى. فيعبِّر "أيـاكس: *Ajax*" و"فيلوكتاتس *Philoctĕte*" و"أوديب: *OEdipe*" و"كريون: *Créon*" و"أنتيجون: *Antigone*" عن حقيقة واحدة، كما أنهم يوضحونها وهى: أن الكون أصبح مضطربًا ومبهمًا، والآلهة لم تعد متوحدة مع البشر فى نفس الجملة الكونية، ولم تعد تخضع لنفس حتميات القدر ولنفس مقتضيات التوازن والاعتدال. لقد انفصلوا

عن الإنسان وأصبحوا سادته، ولكن صوتهم البعيد صار الآن خادعا، ونبوءاتهم تحمل معنيين أحدهما ظاهر وكاذب والآخر مستتر وحقيقى، أمَّا حاجات الآلهة فهى متعارضة والكون ملتبس وغامض. والدنيا غير محتملة للإنسان الذى لم يعد يقوى على العيش فى الضلال والوهم. ومن بين الأحياء لا يستطيع تحمل الحقيقة إلاَّ الذين أقصاهم عجز جسدى عن الدنيا. فمثلا "تيزيرياس: *Tisérias*" العراف الذى يعرف إرادة الآلهة ومستقبل البشر، وأوديب عندما يعرف الحقيقة فى نهاية المأساة[٥] يفقدان بصرهما، وهذا الفقدان رمز. فالعمى الجسدى يعبر عن القطيعة مع الدنيا والتى سببتها بالضرورة معرفة الحقيقة؛ ولا يستطيع أن يحيا فى هذه الدنيا سوى الذين فقدوا ***حقا*** بصرهم لأنهم (كما هو لاحقا حال فاوست العجوز عند جوته) بعيون سليمة طبيعيا، ولكنهم لا يرون الحقيقة، ويحيون فى الوهم. وأمَّا بالنسبة للآخرين (أياكس وكريون وأنتيجون[٦]) فتؤدى بهم معرفة الحقيقة إلى الموت.

ولا يبدو لنا مستبعدا أن يكون سوفوكليس الخصم الأهم الذى وجه له أفلاطون بعض حواراته إلى جانب السفسطائيين. فإذا كان أفلاطون حريصا على أن يوضح فى مواجهة السفسطائيين، أن هناك حقيقة موضوعية، فهناك أيضا خصم يريد فى مواجهته إثبات أن هذه الحقيقة ليست محتملة للإنسان فحسب، بل إن معرفتها تهدى بالضرورة إلى الفضيلة والسعادة، وكان هذا الخصم قد أكد أن معرفة الحقيقة تتعارض مع الحياة السعيدة والفاضلة فى العالم.

ورغم إجابة أفلاطون، فهذا لا يقلل من أن مأساة سوفوكليس ما زالت تعد علامة لنهاية عصر فى تاريخ الثقافة الأوربية. فلم تعد الحقيقة التى

يتحدث عنها أفلاطون حقيقة العالم المباشر والعينى والمحسوس. ولا يبالى سقراط بالعالم الطبيعى ولا بالحقيقة التى تكشفها الحواس لنا، إذ إن عالم الحياة اليومية يظل بالنسبة له أيضا - كما يبدو فى الفكر المأساوى - وهميا ومبهما. وأصبح الآن الجوهر والقيم الأساسية والحق والخير والسعادة موجودة فى عالم *معقول*، سواء كان مفارقًا أم لا فهو يتعارض على أية حال مع عالم الحياة اليومية. ومن منظور أوسع يشتمل على الفن وأيضا على الفكر الفسلفى، فلربما ارتأينا أن من الأصوب وضع مَعْبر من الوعى الكلاسيكى إلى الوعى الرومانسى بين سوفوكليس وأفلاطون، وهو المعبر الذى حدده هيجل من خلال تأمله للفن وحده بمجىء المسيحية.

ولا تشكل هذه التأملات سوى افتراض، محدد بخطوطه العريضة فقط، لأن الفهم الحقيقى لدلالة عمل أدبى أو فلسفى يستدعى إمكانية ربطه بإجمالى الحياة الاجتماعية والاقتصادية لعصره. ولكن معلوماتنا عن العالم القديم والثقافة الإغريقية ضئيلة للغاية حتى نتمكن من مجرد الإلمام بالقضية. والأمر مماثل بالنسبة لمأساة شكسبير التى تسجل - فيما يبدو لنا نهاية العالم الأرستقراطى والإقطاعى وأزمة عصر النهضة وظهور العالم الفردانى لطبقة الشعب.

وعلى النقيض- وكما سبق أن قلنا فى الفصل السابق وأيضا فى دراسة أخرى[٧]- فالنمو اللاحق لطبقة الشعب وازدهار الفكر العلمى الموجه بطبيعته نحو الفاعلية التقنية وازدهار الأخلاق الفردية - عقلانية ومتعية - هذه العوامل الثلاثة أطلقت فى القرن السابع عشر صرخة الإنذار التى

تضمنها فكر باسكال، وفى القرن الثامن عشر صرخة إنذار فلسفة كانط. ومرة أخرى يشى الفكر المأساوى بأعراض أزمة عميقة فى العلاقات بين البشر والعالم، هذا الخطر الذى انتهت إليه – أو بالأحرى كانت تعد نفسها للانتهاء إليه – مسيرة البشر فى طريق كان قد بدا وما زال يبدو للعديد ثريا ومليئا بالوعود. ومرة أخرى أمكن تفادى الخطر وتذليل العقبة؛ والدور الذى قامت به عقلانية سقراط وأفلاطون بالنسبة للمأساة الإغريقية، ودور العقلانية والتجريبية الحديثتين بالنسبة لمأساة شكسبير وتجاوزهما التاريخى لتأكيد أن الإنسان يأمل –رغم كل الصعوبات والقضايا– فى الوصول إلى قيم أصيلة وتحقيقها بأفعاله وأفكاره؛ وستقوم بنفس الدور الجدلية الهيجلية وخاصة الماركسية لتوضيح فكر باسكال وكانط المأساوى. وهذا التماثل بين الحالات الثلاث صحيح فى خطوطه العريضة، إلاَّ أن اختلافات كبيرة تظهر فى التفاصيل.

فبعد القضايا التى طرحتها المأساة الإغريقية لإسخليوس وسوفوكليس، قامت العقلانية السقراطية والأفلاطونية على أسس جديدة تمام بتخليها عن أى أمل وأية رغبة فى استعادة أى جوهرية محايثة. فاستبدلت بالوحدة الكلاسيكية بين الإنسان والعالم التأكيد على وجود حقيقة ***معقولة*** تجعل الإنسان يواجه العالم المحسوس بعد خفضه إلى مستوى الظاهر والأداة. ويفسر هذا الوضع الجديد وهذه القطيعة مع الروح الكلاسيكية للملحمة والمأساة (ومن المحتمل أيضا للفلسفة السابقة لسقراط) لماذا منع أفلاطون دخول شعراء الملاحم والمآسى إلى دولته المثالية، بل يفسر أيضا لماذا أتاح التأكيد على وجود حقيقة ***معقولة*** (وقد تتحول بسهولة إلى حقيقة *أعلى*) للمفكرين اللاحقين أن يجعلوا الأفلاطونية أساسا لأحد التيارات الثلاثة(٨) الكبيرة للفكر المسيحى فى

العصور الوسطى- الأوغسطينية- بينما جعل موقف الأفلاطونية العقلانى تجاه العالم المحسوس أساس أحد تيارى الفردانية الحديثة الكبيرين، أى عقلانية جاليليو وديكارت. وربما لا يكون من الخطأ القول: إن الأفلاطونية بقيت أحد المواقف الرئيسية للوعى الغربى حتى تجاوزها فعليا فى أول موقف فلسفى يتخلى ثانية بتصميم عن أية علاقة بين القيم والتعالى أو المعقول من أجل العودة إلى محايثة جديدة، وكلاسيكية جديدة: المادية الجدلية.

ولا نعرف إلاً النزر اليسير من الثقافة الإنجليزية، ومن ثم لا نستطيع إلاً أن نصيغ مجرد انطباع بشأن تجاوز مأساة شكسبير(٩)، ولكن يبدو لنا أن التجريبية والعقلانية الأوربية فى القرن السابع عشر؛ وفى القرون التالية هما طرق التعبير الأيديولوچية لطبقة اجتماعية كانت تسعى للسيطرة على العالم المادى ولبناء نظام اجتماعى جديد فردانى وليبرالى، غير أنها خلال سعيها هذا مرت بجوار القضايا التى كانت قد أثارتها الأعمال العبقرية التى سبقتها. ونستطيع- *فى أضيق الحدود*- استشفاف خط دقيق قد يربط حتى الآن شكسبير بمونتانى. ولكننا لا نرى أى خط قد يربطه بهيوم أو ديكارت.

فكانت العقلانية والتجريبية قد أسهمتا فى تنظيم العالم الإنسانى، وإفقاره، حتى إن ثراء عالم شكسبير بدا لمدة طويلة وكأنه إبداع همجى- عبثى أو رائع- ولكن فى كل الأحوال كان غريبا وصعب الاستيعاب.

لكن العلاقة بين مأساة الرفض التى عبَّرت عنها مؤلفات پاسكال وراسين وكانط، وأيضا الفكر الجدلى مختلفة تماما، ولقد سبق أن مَيَّزنا هذه العلاقة باعتبارها علاقة اندماج تام وتجاوز صارم. وبالفعل تقبل أفكار هيجل

وماركس جميع القضايا التى طرحها الفكر المأساوى السابق لها وتدمجها فى جوهرها الخاص، كما أنها أخذت على عاتقها بالكامل نقده للفلسفة العقلانية والتجريبية وللأخلاق العقائدية (*dogmatique*) أو المتعية (*hédoniste*) أو النفعية (*utilitaire*)، ونقده للمجتمع الواقعى، ونقده لأى لاهوت عقائدي... إلخ، إلاَّ أنها جعلت ***الرهان المأساوى على الأبدية، ووجود إله أعلى*** مقابلا ***للرهان المحايث على المستقبل التاريخى والإنسانى***، ولأول مرة منذ أفلاطون يقطع هذا الرهان بتصميم العلاقة مع المعقول والتعالى، ويعيد وحدة الإنسان مع العالم ويتيح الأمل فى العودة إلى كلاسيكية مهجورة منذ الإغريق.

وتعبِّر مأساة القرنين السابع عشر والثامن عشر[١٠]، مثل كل الأشكال الأخرى للوعى والإبداع المأساويين، عن أزمة العلاقات بين البشر أو بالأحرى بين بعض الجماعات الإنسانية والعالم الكونى والاجتماعى.

وكما قلنا سابقا فأهم قضية لهذه المأساة معرفة إذا ما كان الإنسان الذى وقع عليه نظر الإله يستطيع أن يظل حيا. لأن الحياة تعنى ***الحياة فى العالم***. وهذه حقيقة أساسية وكونية، أعادت الفينومينولوچيا والوجودية تفعيلها فى الوعى الفلسفى المعاصر. وتشير إمكانية هذا التفعيل فى ذاته إلى أن الوعى بالطابع الدنيوى للوجود الإنسانى (أو بالأحرى درجة انعكاسيته) قد يتغير أو يضعف أو يختفى، أو على النقيض قد يصبح فى بعض العصور حادا بوجه خاص.

ومن المسلَّم به أننا لا نستطيع وضع قانون عام خاص بهذه التغييرات، كما أن فهمها يتطلب دراسات جزئية، وخصوصًا عينية ومفصلة.

ولكن هناك ملاحظة واجبة تدخلنا على الفور فى قلب القضية التى تشغلنا. إذ إن أى شكل من أشكال الوعى يكون التعبير عن توازن *مؤقت ومتحرك* بين الفرد أو المجموعة الاجتماعية وبيئتهما. وعندما يحدث هذا التوازن بسهولة، أو عندما يحظى باستقرار نسبى، أو عندما تتم تحولاته والانتقال إلى مستويات أعلى بطريقة سهلة نسبيا، فهناك احتمالات كبيرة بألاً يفكر البشر فى وجود عالم خارجي ولا فى القضايا التى تطرحها علاقتهم به. وسواء على الصعيد الفردى أو الجماعى، تشغل الأعضاء المريضة والوظائف الصعبة فى أدائها - وليست الأعضاء السليمة ولا الوظائف السهلة - مجال الوعى بصورة حادة دون غيرها.

ومن ثم فخلال عصور التوازن الصحى والميسور نسبيا، نجد فى أكثر الأحيان ضعفا نسبيا بالطابع الدنيوي للوجود الإنسانى، بينما فى أوقات الأزمات يصبح هذا الوعى حادا بوجه خاص، كما عكسته الأشكال المختلفة للضمير المأساوى أو الوجودية الحديثة، وأيضا كما كانت تعبيرا له.

وسنفهم الآن بطريقة أسهل ما يعنيه العالم بالنسبة للوعى المأساوى. وقد نستطيع أن نقولها فى كلمتين: *لا شىء وكل شىء* فى آن.

لا شىء لأن الإنسان المأساوى يعيش *دوما* تحت نظر الإله، لأنه يتطلب الحقائق المطلقة، الواضحة وأحادية الدلالة ولا يقبل سواها، ولأن بالنسبة له "المعجزة وحدها حقيقية"، ووفقا لهذا المقياس يبدو العالم بالضرورة مبهما ومضطربًا وهذا يعنى غير موجود.

كتب لوكاتش معرّفا مشكلة الوعى المأساوى بأنها " مشكلة العلاقات بين الوجود والماهية. والمسألة هى معرفة إذا كان كل ما هو موجود كائنا من قبل، وهذا لمجرد أنه موجود. أليس هناك درجات للوجود؟ وهل الوجود سمة كونية للأشياء أو حكم تقويمى يفصل ويميز بينها؟ للإفصاح عن ذلك، كان لفلسفة العصور الوسطى تعبير واضح ومحدد الدلالة: كانت تقول: إن "الوجود الأكمل: ***Ens perfectissimum***" هو أيضا "الوجود الأحق: ***Ens realissimum***"(١١). "فى العالم المأساوى هناك مرتبة رفيعة جدا من الكمال يجب على الكائنات الوصول إليها حتى تتمكن من دخوله؛ وببساطة: ليست لأى كائن لا يصل إليها أية وجود واقعى، ولكن كل من يصل إليها حاضر ودائم الحضور(١٢)". وباختصار فلأن وعى الإنسان المأساوى لا يعرف درجات ولا انتقالا تدريجيا بين اللا شىء والكل، ولأن بالنسبة له كل ما هو غير كامل فهو غير موجود، ولأن بين فكرتى الحضور والغياب يجهل فكرة التقارب، يؤدى الحضور الدائم لنظرة الإله إلى إنقاص شديد لقيمة كل ما هو فى الدنيا غير واضح وغير أحادى الدلالة، ويؤدى أيضا إلى غياب له لا يقل دواما، وبالتالى لا يصل إلى المستوى الذى يطلق عليه لوكاتش الشاب "المعجزة". مما يعنى أنه بالنسبة لهذا الوعى يكون العالم الدنيا فى وضعه الحالى معدومًا وليست لها أى وجود أصيل. يحيا الوعى فقط من أجل الإله، ولكن الإله والعالم على طرفى نقيض بطريقة جذرية. يقول باسكال: "إن أيسر الظروف للعيش وفقا للعالم أعسرها للعيش وفقا للإله والعكس صحيح. وفقا للعالم لا شىء أعسر من الحياة الدينية، وفقا للإله لا شىء أيسر من قضائها على هذا النهج. لا شىء أيسر من أن ينعم الإنسان بمنصب حازه،

وأن يعيش فى ثراء كبير وفقا للعالم، ولا شىء أعسر من أن يعيش فيها وفقا للإله ودون أن يشارك فيها وأن يميل إليها [١٣]". ويمكن الاستشهاد بفقرات عديدة أخرى من كتاب "الأفكار"، ولكن إذا أردنا فهم ما يعنيه العالم بالنسبة للوعى المأساوى فيكفى التوقف عند هذه الفقرة بشرط إعطاء – كما هى الحال دائما – أقوى معنى لكلمات پاسكال، بل والوصول بالمعنى إلى أقصى مداه، إلى حد القول إن كل ما هو ضرورى وفقا للإله مستحيل وفقا للعالم والعكس صحيح، فكل ممكن وفقا للعالم لا يصبح له وجود فى نظر الإله.

ولكن بتأكيد العدم ولا وجودية الدنيا، لم نر بعد سوى جانب واحد من القضية، ويشير نص پاسكال الذى ذكرناه لتونا إلى الجانب الآخر المضاد والمكمل، لأن بالنسبة للإنسان المأساوى، العالم *لا شىء وكل شىء* فى آن واحد.

وإله المأساة *دائما حاضر ودائما غائب*. وبلا شك ينقص حضوره قيمة العالم وينزع منه *أية* حقيقة، ولكن غيابه الذى لا يقل جذرية ولا دواما عن حضوره، يجعل من العالم *الحقيقة الوحيدة* التى يجد الإنسان نفسه أمامها والتى يمكنه بل ويجب عليه أن يضع فى مقابلها ضرورة تحقيق القيم الجوهرية والمطلقة.

ولقد وضعت أشكال عديدة من الوعى الدينى والثورى الإله والعالم، وأيضا القيم والحقيقة، على طرفى نقيض، ومع ذلك وجدت معظمها حلا ممكنا لهذا التخيير، سواء كان الحل: الصراع الدنيوى لتحقيق القيم، أم هجر الدنيا واللجوء إلى كون معقول أو أعلى للقيم أو للألوهية. ولكن المأساة

الجذرية ترفض هذين الحلين وتراهما مدنسين بالضعف والــوهم، وأشــكالا واعية أو غير واعية للحل الوسط.

فلا تعتقد المأساة لا فى إمكانية تغيير الدنيا وتحقيق القيم الأصلية فيها، ولا فى إمكانية الهروب منها واللجوء إلى مدينة الإله. ومن ثم، فالأمر بالنسبة لها لا يكون "بإجادة" أداء المهام فى الدنيا أو "بحسن" استخدام الثروة، ولا بتجاهلهما والتخلى عنهما. هنا وفى كل مكان، لا تعرف المأساة إلاّ شكلا واحدا مشروعا سواء تعلق بالفكر أو بالموقف، ***نعم ولا*** أى المفارقة: ***العيش فى العالم دون المشاركة فيه ولا الميل إليه.***

العيش فيه، بمعنى منح العالم الوجود بكل ما فى هذه الكلمة من قوة، ***ودون المشاركة فيه ولا الميل إليه*** بمعنى عدم التسليم لها بأى شكل من الوجود الحقيقى.

إنه الموقف ***المترابط والمفارق - بل وأكثر من ذلك، هو مترابط لأنه مفارق*** - للإنسان المأساوى تجاه العالم وكل حقيقة دنيوية؛ ومن ناحية أخرى يلغى فهم هذا الموقف قضية زائفة شغلت عددا كبيرا من أنصار پاسكال وهى: كيف ينسنى توفيق سلوك الرجل الذى كان يقدّر أن "معرفة الآلة، أى الواقع الفيزيائى، لا "تستحق ساعة من العناء" (الفقرة ٧٩) والذى كتب إلى فرما[١٤]: "حتى أحدثك بصراحة عن الهندسة، فأنا أجدها أعلى تدريبا للذهن؛ ولكن فى الوقت نفسه أعرف أنها غير نافعة حتى إنى أجد فرقا ضئيلا بين مهندس فحسب، وآخر حرفى ماهر. ولهذا أطلق عليها أجمل مهنة فى العالم،

ولكن فى النهاية مجرد مهنة، وكثيرا ما قلت إنها جيدة لتجربة قوتنا وإن كانت لا تصلح لاستخدامها، ولن أخطو خطوتين من أجل الهندسة".. كيف يتسنى التوفيق بين هذا السلوك وما ظهر بوضوح من أن هذا الرجل نفسه لم يكف خلال السنوات التى كتب خلالها هذه السطور عن الاهتمام بالحياة الدنيوية وبمسائل الهندسة خاصة، بل وعن إعطائها جزءا كبيرا من وقته لحلها[١٥].

وقد لا نحسن صياغة تعبير أدق لهذه العبارة ***نعم ولا*** المأساوية تجاه الدنيا من قول پاسكال الشهير– وقد يكون من وحى پاسكال– عن توبة الآثم: من ناحية "يؤثر فيها (يقصد النفس وفقا لجولدمان) حضور الأشياء المرئية أكثر من الأمل فى الأشياء غير المرئية؛ ومن ناحية أخرى تؤثر فيها صلابة غير المرئية أكثر من تفاهة المرئية. وهكذا يتنازع على محبتها حضور البعض وصلابة الآخر، بينما تثير كراهيتها تفاهة البعض وغياب الآخر[١٦]."

وإذا أردنا التعمق فى فهم ما تعنية الدنيا للوعى المأساوى، فعلينا التمسك بكلمات پاسكال وإعطاؤها ***أقوى معنى لها***. والنص المذكور يقول لنا إن هناك "فرقا ضئيلا" بين رجل يمارس "أجمل مهنة فى العالم" ويوقف نفسه "على أعلى تدريب للذهن" و"مجرد حرفى". ذلك لأنه بالنسبة للوعى المأساوى لا توجد درجات ولا انتقال ولا اقتراب، إنما يجهل هذا الوعى التقريب ولا يعرف سوى ***الكل واللا شىء***، إذن لا يوجد بالنسبة له إلاَّ "فرق ضئيل" وهو ما يعنى – إذا بلغنا حدا يتعذر تجاوزه – ***لا فرق ألبتة*** بين كل ما هو غير صحيح بدقة، وأيضا بين كل ما هو– نظرًا لكونه دنيويًا– غير مطلق.

ومع ذلك فإن غياب الإله ينتزع من الوعى المأساوى حق تجاهل الدنيا والانصراف عنها؛ ويظل رفضه *دنيويا*، لأنه يواجه *العالم* ولا يتعرف إلاَّ *فى هذه المواجهة* على نفسه بحدوده الخاصة وقيمته الحقيقية.

وإذا كان العالم محدودًا جدا، ومبهمًا جدا بالنسبة للإنسان حتى يوقف نفسه تماما عليه العالم، وحتى " يستخدم" فيه قوته، فهو أيضا المكان الوحيد حيث يمكنه ويلزم عليه "تجربة" قوته فيه؛ وهكذا، وحتى فى أقصى خبايا الحياة والفكر، فيبقى *النعم واللا* الموقف الوحيد المقبول من الوعى المأساوى.

ولكن بعيدًا عن أن نستنفد بهذا التحليل – وليكن فى خطوطه العامة – القضية التى تشغلنا، نواجه الآن إحدى أهم الصعوبات. لأن إدراج هذا *النعم واللا* فى رؤية مترابطة يعنى توثيق هذا الموقف بمواقف نظرية وعملية تؤسسه، وتكمله، وتبرره بدقة.

فى الواقع قد يكون الرفض الجذرى لعالم قد يقدم – ولو أقل أمل مقبول لتحقيق القيم الأصلية– موقفا قليل الترابط، ولكنه يماثل تماما قبول عالم غير معقول ومبهم بصورة مطلقة. إذن "فالتجربة" الدنيوية لقوانا لا يجب أن تكون *عبثية تماما* ولا *ذات مغزى كلىّ*، أو بالأحرى أن تكون كليهما فى آن واحد، "تجربة" *حقيقية* بمعنى الكلمة ولكن لا يمكن أبدا – لطبيعتها نفسها – أن تصبح "استخداما".

لأن رفضا *أحادى الجانب* قد ينتزع من العالم أية حقيقة محسوسة ومركبة، وقد ينزل به إلى مستوى عقبة مجردة لا شكل لها ولا صفة. ولن يتيح إلاَّ موقفًا *دنيويًا* موجهًا نحو العالم ورافضا له (وذلك دون إجراء أى

تخفيف لطابع هذا الرفض المتطرف والمطلق) يتيح الفرصة للوعى المأساوى حتى يبدى رأيه فى عالم يعرف تمامًا بنيته الداخلية، ويحتفظ دائما بأسباب الرفض ماثلة أمامه، وليبقى الرفض مبررا تبريرا دقيقا.

هذه هى أكثر أشكال الوعى المأساوى صرامة وترابطا، كما ظهر فى مسرحية فيدرا وفى كتابات پاسكال وكانط الفلسفية، وفى النص الذى ذكرناه للوكانتش؛ موقف مفارق، وبلا شك من الصعب وصفه وجعله مفهوما، ولكنه الوحيد- فيما يبدو- الذى سييسر لنا فهم المؤلفات موضوع دراستنا.

وقبل أن نستمر فى تحليل العالم المأساوى موضوع الفصل الحالى، ولأسباب مهمة سوسيولوچية وتاريخية- مهمة فى حد ذاتها وأيضا لدراسة مؤلفات پاسكال-، علينا ذكر موقف أقل جذرية، وإن كان يمثل مرحلة نحو الترابط المفرط ولكنه يمثل أيضا مرحلة متوسطة من الاستقرار النسبى والمتمتع باستقلال ذاتى خاص. وسنطلق على هذا الموقف – الذى عبر عنه فكر معظم الچنسينيين الجذريين – موقف ***الرفض أحادى الجانب للعالم ومناجاة الإله*** قبالة الموقف المتطرف ***للرفض الدنيوى للعالم والرهان على وجود الإله***. ويطابق الاختلاف بين هذين الموقفين الاختلاف بين چونى أونيتوس من ناحية فيدرا من ناحية أخرى، بين باركوس أو الأم أنچليك من ناحية وپاسكال فى سنواته الأخيرة من ناحية أخرى، تلك السنوات التى اكتشف فيها مساحة المنحنى الدائري وأسس مشروع عربات المواصلات العامة بتذكرة قيمتها خمسة فلسات وكتب خلالها "الأفكار".

ويكفى لتأكيد الأهمية التاريخية للموقف الوسطى، القول إنه لو لم يكن هناك "فيدر" و"الأفكار" لكنا قد سعينا إليه لتعميم ترابط الفكر الچنسينى(١٧). وقد عبر هذا الموقف الوسطى عن نفسه فى أعمال أدبية لا تقل أهمية عن المآسى الثلاث الأولى لراسين.

وسنقوم بتحليل هذا الموقف بإفاضة فى الفصل السابع المخصص لدراسة الفكر الچنسينى. ولكننا نعرب من الآن عن أن الموقفين، الترابط النسبى (الرفض أحادى الجانب للعالم ومناجاة الإله) والترابط الصارم (الرفض الدنيوى للعالم والرهان على وجود الإله)، لا يمثلان رؤيتين مختلفتين ومستقلتين. فتوجد بينهما صلة تؤكد التاريخ (يأتى پاسكال وراسين من پور - رويال) وأيضا التحليل الداخلى. لأن عند حد اللاهوت الچنسينى، حيث فكرة النعمة يوجد مفهوم مفارق لم يوضح قط، ويكفى أن نتناوله بالتفصيل حتى نصل إلى موقف "الأفكار" و"فيدرا" وهو ***موقف العادل الذى لم يحظ بالنعمة*** أى ***العادل فى وضع مرتكب الكبائر***.

إذن هناك صلة تاريخية وأيضا أيديولوچية بين باركوس وپاڤييون (***Pavillon***) وسانجلان (***Singlin***) والأم أنچليك...إلخ، من ناحية، وپاسكال "الأفكار" وراسين فيدرا من ناحية أخرى. ولكن بين هاتين المرحلتين لتوازن الفكر المأساوى (والچنسينى) وترابطه، ظهر تعارض على الأقل مرتين فى النصوص المكتوبة: المرة الأولى بقلم "چيلبرت پاسكال: ***Gilberte Pascal***" عندما وجدت سيرة المناقب الجنسينية نفسها أنفسهم أمام مشكلة السنوات الأخيرة "للرجل العظيم"، أى پاسكال، وعودته إلى العلوم والنشاط الاقتصادى

الدنيوى وإلى الخضوع للكنسية الأرضية والمناضلة. أهملت چيلبرت مسألة الكنيسة وذكرت بالكاد العربات ذات الخمسة فلسات لتوضح بالمثال بر أخيها بفقراء مدينة "بلوا: ***Blois***"؛ ولتفسير عودته إلى النشاط العلمى اختلقت أسطورة لا يعادل سذاجتها إلاً ما كتبه العديد من كتاب السير اللاحقين الذين استعادوا الأسطورة ونقلوها وكأنها أمر يقينى ومؤكد. وهى حكاية "آلام الأسنان" التى من المفترض أن يرجع إليها اكتشاف پاسكال للمنحنى الدائرى، ولتكملة الحكاية (لأن آلام الأسنان لا تفسر لا المسابقة ولا النشر) أضافت چيلبرت حكاية أخرى عن " الإنسان الجدير بالاحترام لتقواه وفضائل نفسه السامية وأصله العظيم"، والذى كان پاسكال يكن له " شتى أنواع الاعتبار والاحترام والعرفان بالجميل"، و"من أجل تحقيق هدف لا يراعى سوى مجد الرب وجد (هذا الإنسان) أن الوقت مناسب لاستخدام ما كتبه پاسكال باعتباره تحديًا، فعمل على طباعته [١٨] ".

ونجد نفس الاختلاف بين هذين الموقفين فى فقرة شهيرة من "الأفكار[١٩]" يؤنب فيها پاسكال الچنسينيين لأنهم لم " يجاهروا بالضدين".

ولكن، كما يبدو لنا، قد يكون من غير المنطقى أن نجد فى انتقال پاسكال خلال سنوات عمره الأخيرة من رفض العالم إلى ***النعم واللا*** تجاهه، من مناجاة الإله إلى الرهان على وجوده، من موقف أرنو إلى رفض أى توقيع وإلى الخضوع للكنيسة المناضلة، أن نجد فى هذا الانتقال عودة إلى الدنيا والكنيسة والتخلى عن الچنسينية.

فى الواقع كان الانتقال إلى موقف أكثر جذرية وأكثر ترابطا. وكما يقول "چربيرون: *Gerberon*"، أصبح پاسكال "أكثر چنسينية من الچنسينيين

أنفسهم[٢٠]" ونضيف من جانبنا: من أكثرهم جذرية. لأن هؤلاء بدلا من " الجهر بالضدين" اكتفوا برفض العالم تماما رفضا أحادى الجانب وإلغاء أية صلة بين الإنسان والعالم (أو على الأقل نادوا بإلغائها) وبالاحتكام إلى الإله فى هذا التعارض. ولكن وجود" الإله المتفرج " بقى يقينا ونقطة ارتكاز ثابتة وراسخة، ثم ظهر عنصر التردد والاختيار والرهان عندما بدأ التساؤل عما إذا كان الإله قد منح الفرد نعمة الثبات على الرأى والمعتقد، وإذا كان هذا الفرد تقيا فحسب، أو "تقيا ولم يحظ بالنعمة" أو تقيا وأصبح هالكا ومرتكب الكبائر. ويستنتج پاسكال آخر نتائج الفكر الچنسينى بنقل عدم اليقين و"الرهان" من الثبات فى الرأى والمعتقد، ومن الخلاص الفردى إلى وجود الإله نفسه. وبتصميمه على اختيار الموقف المفارق للتقى بدون نعمة مخلصة ومطهرة، وبتخليه أن يكون ملاكا حتى يتجنب أن يكون حيوانا، سيكون پاسكال "الأكثر چنسينية من الچنسينيين أنفسهم" مبدع الفكر الجدلى وأول فيلسوف للمأساة.

لأن ***الحضور والغياب*** المستمرين والدائمين للإله– الذى كان وجوده موضع رهان– قد حولا الرفض ***أحادى الجانب*** و***المجرد*** للچنسينيين الجذريين إلى ***رفض دنيوى***، وبالتالى ***تام ومحسوس*** للعالم، من قبل كائن مأساوى ومطلق.

وسنعود فى الفصل السابع إلى فكر الچنسينيين الآخرين[٢١]؛ وأمَّا الآن فنريد دراسة الموقف المتطرف الذى ظهر فى "فيدرا" و"الأفكار".

يعيش الإنسان المأساوى دوما تحت نظر "إله متفرج" ويرتئى أن "المعجزة وحدها حقيقية"، كما يقابل ازدواجية الدنيا الأساسية بمطلبه الأساسى أيضا بقيم مطلقة وأحادية الدلالة، وبالوضوح والجوهرية. وبما أن الوجود الإلهى يحظر عليه قبول العالم وفى الوقت نفسه الغياب الإلهى يحظر عليه مغادرته تماما، يبقى الإنسان دائما تحت سيطرة الوعى ***الدائم والراسخ*** بعدم ملاءمته الجذرية لكل ما يحيط به، وبالهوة التى يتعذر عليه اجتيازها والتى تفصله عن القيمة وعن المعطى الظاهر.

ويتلخص الوضع المفارق للإنسان المأساوى، والذى لا يتضح إلاً بواسطة المفارقات فى أن وعيا ***دنيويا*** لا يحركه إلاً مطلب الجملة، يواجه عالم مجزأ يرفضه بالضرورة، وهو جزء من هذا العالم، ولكن فى الوقت نفسه يتجاوزه؛ أى ***تعالى محايث ومحايثة متعالية*** - ***(transcendance immanente et immanence transcendante)***.

ومن ثم يبقى وعى الإنسان المأساوى قبل أى شىء وعيا بنقصين متكاملين، يتبادلان الشروط والتأييد (فى رأى المؤرخ وليس بالنسبة للوعى) وهما: نقص خاص بالإنسان ملكا أو عبدا، ملاكا أو حيوانا فى آن، ونقص خاص بعالم مزدوج ومفارق.. وإن كان المجال الوحيد الذى يمكن للإنسان بل ويجب عليه أن يجرب فيه قواه، وهو أيضا المجال الوحيد الذى لا يجب عليه أبدا أن يستخدم فيه قواه.

فتكون "حكمة المعجزة المأساوية حكمة الحدود" كما كتب لوكاتش. ومن جانبه يطرح پاسكال قضية الوعى المأساوى حين يتساءل: "لماذا تكون معرفتى محدودة؟ وأيضا قامتى؟ وعمرى ذو المائة بدلا من الألف؟ وما السبب الذى دعا الطبيعة إلى إعطائه لى على هذا النحو، واختيارها هذا الرقم

بدلا من رقم آخر، ولا يوجد فى لا محدودية الأرقام سبب يدعو إلى اختيار رقم بدلا من الآخر، لا شىء مغرٍ أكثر من الآخر[٢٢]؟".

ولهذا السبب – وسنعود إلى هذه النقطة لاحقا – يرى لوكاتش أن "الحياة المأساوية " التى لا يسيطر عليها إلاَّ الحضور الإلهى ورفض العالم هى "أكثر الحيوات دنيوية على الإطلاق[٢٣]".

ولكن وبالتحديد هذا ***النعم واللا***، وكلاهما كاملان ومطلقان، تجاه العالم (***النعم*** باعتبارها مطلبًا ***دنيويًا*** لتحقيق القيم، ***واللا*** باعتبارها رفضًا لدنيا ***قاصر بصفة أساسية، يتعذر فيه تحقيق القيم***) يتيح للوعى المأساوى على الصعيد المعرفى الوصول إلى درجة من الدقة والموضوعية المتقدمة للغاية، والتى لم يسبق الوصول إليها قط. فالمسافة المتعذر اجتيازها التى تفصل بين العالم والكائن الذى ***يحيا فيه*** حصريا، ولكن دون ***المشاركة فيه***، تحرر وعيه من الأوهام الشائعة والعقبات المألوفة، وتجعل من الفكر والفن المأساويين أحد الأشكال الأكثر تقدما للواقعية.

ولم يتخل قط الإنسان المأساوى عن الأمل، وإن كان لا يسعى لتحقيقه فى العالم، ومن ثم لا تملك أن تخيفه أية حقيقة تتعلق ببنية العالم أو بوجوده المجتمعى الخاص. فبعد الحكم على الأشياء بالنسبة لمطالبه الخاصة، والتأكد من أنها كلها ***بالتساوى*** غير كافية، يستطيع إدراك دون خشية ولا تحفظ طبيعتها وتحـــديدها، وأيضا حدوده الخاصة فى التجربة الدنيوية لقواه، سواء تمت هذه التجربة على الصعيد النظرى للمعرفة أو على الصعيد التطبيقى للتنفيذ.

ولن يلقى الوعى المأساوى خلال بحثه عن الضرورى وحسب فى العالم إلاَّ الجائز، وبتسليمه فقط بالمطلق لن يعثر إلاَّ على النسبى، ولكن بإدراكه هذين الحدين (حد العالم وحده الخاص) ***وبرفضهما*** سينقذ القيم الإنسانية، وسيتجاوز العالم ووضعه الخاص.

ولكن ما تعنى عبارة "رفض العالم" بصورة محسوسة؟ يظهر العالم للوعى باعتباره اقتضاء بالاختيار بين ممكنات عديدة متعارضة ومتنافية، ولكن لا يوجد بينها احتمال واحد مقبول وكاف. ويكون الرفض الدنيوى للعالم رفضا للاختيار والاكتفاء بأى ممكن من هذه الممكنات والمنظورات. إنه ***الحكم بوضوح وبلا تحفظ*** على قصورها وتحديدها ومواجهتها باقتضاء قيم حقيقية ومحددة، كما يعد هذا الرفض مواجهة عالم مكون من عناصر مجزأة ومتنافرة باقتضاء الجملة الذى يصبح حتما مطلب ***اتحاد الأضداد. وبالنسبة*** للوعى ***المأساوى القيمة الأصيلة مرادفة للجملة، بينما تماثل أية محاولة للحل الوسط الانحطاط الأدنى.***

ولهذا السبب، وأمام النعم، أو اللا، يستهين الوعى المأساوى دائما بالاختيار والموقف الوسط، والاحتمال، ليظل على صعيد القيمة الوحيدة التى يسلِّم بها، أى قيمة النعم واللا، قيمة الجميعة. "فليس الإنسان ملاكا ولا حيوانا"، فتكون مهمته الحقيقية تحقيق الإنسان الكامل الذى يدمج الاثنين، الإنسان الذى تكون له روح وجسد أبديان، والذى يجمع بين التركيز الأقصى للعقل والعاطفة، الإنسان الذى لا يمكن أن يتحقق على أرض الواقع[٢٤].

وهنا أيضا هذان العنصران المفارقان للوعى المأساوى ("عنصران" من حيث إننا مضطرون لفصلهما اصطناعيا لمقتضيات التحليل)، وهما *الواقعية القصوى*، *واقتضاء القيم* المطلقة الذى يصبح فى مواجهة عالم مزدوج ومجزأ اقتضاء *جمع الأضداد*، هذان العنصران يتبادلان التأييد، لأن الصدق نفسه يعد أهم قيمة مطلقة للوعى المأساوى ويتضمن إثبات الطابع غير الكافى والمحدود لأى إمكان دنيوى.

وعلى صعيد المسألة الفلسفية الأساسية للعلاقات بين القيم والواقع، بين العقلى والمحسوس، بين الدال (*signifiant*) والفردى، بين الروح والجسد، يظهر اقتضاء الجميعة أى جمع الأضداد – وهو ماهية الوعى المأساوى نفسه – فى صورة الإثبات أن القيمة الوحيدة الحقيقية التى قد يسلِّم بها هذا الوعى (وأيضا الفكر الجدلى) تكون بالتحديد جمع الأضداد، أى *الماهية الفردية والفرد الدال*. وهنا أيضا يجب الدفع بالأضداد إلى أقصى درجاتها: الماهية والدلالة من ناحية، والفردية من ناحية أخرى، وكذلك جمع الدلالة القصوى والقيمة العليا مع الفردية القصوى. وسيضع كانط فى قلب نظريته فى المعرفة مطلب " الحصر التام" للكائن الفردى، وسيكتب باسكال: "لقد أرَقْتُ من أجلك مثل هذه القطرات من الدم[٢٥]."

وعندما يدرك الوعى المأساوى حدوده الخاصة – وأهمها حد الموت– وأيضا حدود العالم، يرتسم كل شىء أمامه داخل حدود دقيقة ومحددة، بل يواجه حتى طابعه الخاص المفارق والالتباس الأساسى للعالم[٢٦] باقتضاء *الفردية القصوى والماهوية القصوى*.

ولا يمكن أن يقبل الفكر المأساوى والفكر الجدلى لا الوضوح العقلى الخالص، ولا الواقع الخاص والمبهم، ولا القيم التى تقنع بأن تكون أفكارا واقتضاءات، "أشياء موجودة لذاتها: ***des pour soi***" خاوية، ولا الواقع الغريبة أو حتى مضاد للقيمة، "الشىء فى ذاته: "***l' en soi***" الأعمى؛ فالفكر المأساوى والفكر الجدلى فلسفتان "للشىء فى ذاته ولذاته، أى فلسفتا ***التجسد***[٢٧].

ولكن بينما يؤكد الفكر الجدلى الإمكانات الحقيقية والتاريخية لتحقيق هذا التجسد، فالفكر المأساوى يستبعده من العالم ويضعه فى الأبدية. ولا يبقى على الصعيد الدنيوى المباشر إلاّ التوتر الشديد بين عالم قاصر جذريا، وأنا تضع نفسها فى أصالة مطلقة ومتمتعة "بقوة تستبعد وتدمر كل شىء، ولكن هذا الإثبات الذاتى الأقصى– عندما يصل إلى قمة مصداقيته – يمنح كل الأشياء التى يقابلها صلابة الفولاذ، ووجودا مستقلا بل ويتجاوز نفسه؛ ويتجاوز هذا التوتر الأخير للأنا كل ما هو خاص. ولقد قدست قوتها الأشياء بالارتقاء بها إلى مستوى القدر، ولكن صراعها العظيم ضد هذا القدر الذى صنعته بنفسها، يرتقى بها إلى مستوى أعلى من شخصها الحقيقى، ويحولها إلى رمز للعلاقة الأخيرة بين الإنسان وقدره[٢٨]".

"وبالنسبة للمأساة، يكون الموت – هذا الحد فى ذاته – حقيقة دائما محايثة ومقيدة برباط لا ينفك بكل ما تحياه" ولهذا السبب "يكون الوعى المأساوى تحقيقا للماهية المحسوسة". وبعد أن يملأه اليقين والثقة يقوم بحل أصعب قضية فى الأفلاطونية: وهى معرفة إذا ما كانت الأشياء الفردية تستطيع أن تكون لها أيضا أفكارها الخاصة وذاتها الخاصة. وتعكس إجابته

السؤال، الفردى وحده، أى الفرد إذا وصل إلى أقصى حدوده وإمكاناته يكون مطابقا للفكرة وموجودا بالفعل.

"والكلى بلا شكل ولا رائحة ضعيف جدا فى عمومه، فارغ جدا فى وحدته حتى يستطيع أن يصبح واقعيا. هو موجود جدا لدرجة لا يمكنه امتلاك الوجود الحقيقى، هويته تحصيل حاصل، ولا تطابق الفكرة إلاً نفسها. وهكذا تتجاوز المأســاة الأفلاطونية فترد على الإدانة التى سبق وأن وجهها لها قديمًا أفلاطون(٢٩)" ونضيف، وتفتح مرة أخرى الطريق نحو فكر كلاسيكى ومحايث ذاتى بعد أن انصرف عنه أفلاطون.

وعندما يطالب الإنسان المأساوى بالوضوح والمطلق، يجد نفسه أمام عالم هو الحقيقة الوحيدة التى يمكن أن يقاوم بها، أى المكان الوحيد الذى قد يعيش فيه بشرط عدم التخلى أبدا عن مطلبه، والسعى لتحقيقه. ولكن لا يمكن أبدا الاكتفاء بالعالم، ولهذا فإن نظرة الإله تجبر الإنسان ما دام حيا – وطالما يحيا، فهو يحيا فى العالم – على "ألاً يشارك فيه أبدا وألاً يميل إليه". ويكون الإنسان فى هذه العالم غائبا وحاضرا ولكن بمعنى مضاد ومتمم تماما للمعنى المقصود بحضور وغياب الإله بالنسبة للإنسان، وقد يكفى قطاع واحد من الوضوح مهما كان ضئيلا أو هامشيًا – من الحقيقة الحقيقية أو من العدالة الحقة– لإلغاء المأساوى وجعل العالم قابلا للسكنى، وربط الإنسان بالإله. غير أن الإنسان لا يجد أمامه ممتدا إلاً "الصمت الأبدى للفضاء اللامتناهى"؛ ولا يعد مقبولا أى إثبات واضح ومحدد الدلالة خاص بقطاع من العالم مهما كان، بل يجب دائما إضافة الإثبات المضاد له، *نعم ولا* ؛ وتكون المفارقة

الطريقة الوحيدة للتعبير عن أشياء مقبولة. إلاَّ أن المفارقة تشكل بالنسبة للوعى المأساوى موضوعا يثير دائما الخزى والدهشة. ويكون قبولها قبول ضعفه الخاص، وازدواجية العالم وغموضه، والمعنى واللا معنى كما يقول بعض الفلاسفة المعاصرين، كما يكون التخلى عن منح الحياة المعنى نفسه للوجود الإنسانى وللإنسانية. والإنسان كائن متناقض، اتحاد من القوة والضعف، من العظمة والشقاء، ويتكون الإنسان والعالم الذى يعيش فيه من تناقضات جذرية، وقوى معاكسة تتعارض مع بعضها دون أن تقوى الواحدة على استبعاد الأخرى، أو أن تتحدى، وعناصر مكملة لا تشكل أبدا كلٍّ واحدًا. وتكمن عظمة الإنسان المأساوى فى أن يراها ويعرف حقيقتها بمنتهى الدقة وألاَّ يقبلها أبدا. فقبولها قد يعنى تحديدا إلغاء المفارقة والتخلى عن العظمة، والاكتفاء بالشقاء. ولحسن الحظ يبقى الإنسان حتى النهاية مفارقا ومتناقضا، "إن الإنسان يسبق الإنسان إلى ما لا نهاية" ويواجه ازدواجية العالم المطلقة والعضال بمطلب الوضوح الذى لا يقل جذرية ولا إعضالا.

وقبل أن ننتقل إلى دراسة الإنسان المأساوى، والتى بدأناها بالفعل، قد نرغب فى الإعراب عن فكرة واحدة. فى يومنا هذا أصبحت ازدواجية العالم، و"المعنى واللا معنى"، واستحالة العثور فى العالم على نهج مقبول وواضح ومحدد، أصبحت كلها من جديد أحد المواضيع المهمة فى الفكر الفلسفى؛ ويكفى أن نذكر فى فرنسا اسمى "چان- پول سارتر: ***J.- P. Sartre***" ميرلو پونتى: ***Merleau Ponty***". ولن يكون صعبا عند قراءة أعمالهما الثانوية أن نرى الظروف التاريخية والاجتماعية التى أوصلتهما إلى هذه

النتائج. ذلك لأن القوى الاجتماعية فى القرن التاسع عشر التى سمحت بتطويع المأساة فى الفكر الجدلى والثورى توصلت عن طريق تطور لن نتمكن من تحليله هنا إلى إخضاع الجانب الإنسانى والقيم الداعية للفاعلية، ومرة أخرى تم استدراج المفكرين الأمناء إلى التحقق من القطيعة التى كانت تخيف پاسكال بين القوة والعدالة، بين الأمل والوضع الإنسانى(٣٠).

ومن ناحية أخرى أيقظ هذا الوضع الوعى الحاد بازدواجية العالم وبالطابع غير الأصيل للحياة اليومية، كما أثار الاهتمام المتجدد بالمفكرين والكتاب المأسويين القدماء.

ونريد أن نؤكد فى نهاية هذا الفصل، أنه على الرغم من الاهتمام المتجدد بالمأساة وبتمزق پاسكال وقلقه، فلا يوجد أحد من المفكرين الوجوديين على خط قد يربطه بپاسكال أو هيجل أو ماركس أو بمأثور كلاسيكى سواء استخدمنا الكلمة بمعناها الواسع أو الضيق. لأن ماهية المأساة بصفة خاصة، والنفس الكلاسيكية بصفة عامة، تعتمد على ***عدم قبول الازدواجية***، والحفاظ، رغم كل شيء وفى مواجهة كل شيء، على مطلب العقل والوضوح والقيم الإنسانية ***التى يجب تحقيقها والتى تشكل ماهية التراجيديا بوجه خاص والعقل الكلاسيكى بوجه عام.***

يقول لنا ميرلو- پونتى "معنى ولا معنى"، وكان پاسكال يقول لنا "معنى ولا معنى"، ومن بعده كرره كل المفكرين الجدليين، ولكن "معنى أو لا معنى" لعالم ووضع إنسانى يجب عدم قبوله بل تجاوزه ليصبح المرء إنسانا. بين هذين الموقفين، الفرق شاسع، ولا نرى أية وسيلة لتقريبهما.

الهوامش

(١) لخص ماركس بعض عناصر مثل تلك المعرفة لأسس التاريخ فى كتابه: **(Thēses sur Feuerbach)** وفى مقدمة دراسة بعنوان: **(Critique de l'économie politique).**

(٢) ليس تاريخيا فى محتواه، ولكن فى حقيقته. وتعد إحدى أهم العلاقات المميزة لمحتوى الوعى المأسوى بالتحديد طابعه اللاتاريخى لعالمه، فالتاريخ أحد أشكال تجاوز المأساة.

(٣) إذا أردنا تعريف الفكر الكلاسيكى بوحدة الإنسان والكون و بالطابع الجوهرى لهذا الكون، والفكر الرومانسى بعدم مطابقة الإنسان الجذرية مع الكون، وبأن الإنسان يضع القيم الجوهرية – الذات – فى حقيقة موجودة خارج الدنيا، فيعد إسخليوس أيضا (إلى جانب هوميروس وسوفوكليس) كاتبا من الكتاب الكلاسيكيين بحصر المعنى، رغم أن فكرة التهديد بقطيعة بين البشر والكون قد سيطرت على أعماله فى السابق، وبذلك تعلن مسبقا عن مأساة سوفوكليس.

ومن جهة أخرى وبدءا من هذا التعريف، إذا كان هيجل قد قصر فى كتابه علم الجمال تسمية فن كلاسيكى على الفن الإغريقى، وأطلق تسمية فن رومانسى على أى فن جاء مع المسيحية، وقام بوضع القيم الجوهرية خارج العالم الواقعى، فترتب عليه وجود تصنيف يثير للوهلة الأولى دهشة لا مفر منها لإدراجه شكسبير وراسين وجوته ضمن الكتّاب الرومانسيين، فإن هيجل يكون بهذا التعريف قد أعرب عن فكرة صحيحة بشرط تفادى أى لبس. فوحدة الإنسان والكون تنطوى بالفعل على التداخل الجذرى، وأى وعى يقبل قيما أعلى، أو مفهومة، يكون رومانسيا بالمعنى الأوسع للكلمة. ولكن فى الوقت نفسه نستطيع تجاوز هذا

التمييز الشامل، بل ويجب علينا أن نفعل ذلك وألاً ننسى أن بداخل الفلسفة والفن اللاحقين للإغريق، هناك أيضا تيارات موجهة نحو التداخل وتيارات أخرى تحيد بجرأة عن العالم الواقعى والمحسوس.

وسنطلق تسمية كلاسيكية بمعناها الواسع على الأولى، ورومانسية بمعناها الضيق على الثانية. بل وبما أن الفكر العقلانى - فى جوهره وحتى عندما يريد أن يكون قبليا تماما، وموجها نحو حقيقة عالمية ومفهومة - فيكون أيضا سعيا لفهم الدنيا الحقيقية، ولا يعد خطأ تسمية كلاسيكية فى معناها الواسع كل الأعمال الأدبية والفلسفية التى تدور حول الفكر العقلى، ورومانسية تلك التى تبتعد عن العقل وتعتصم بالانفعالى والخيالى. ومن هذا المنظور سيكون برجسون (Bergson) وشيلينج (Schelling) ونوفاليس (Novalis) ونرفال (Nerval) رومانسيين بالمعنى الدقيق والضيق للكلمة ولكن بالمعنى الواسع، فسيكون ديكارت وكورنى وشيللر رومانسيين أيضا. وفى المقابل سيكون كبار الكتّاب الإغريقيين هوميروس وإسخليوس وسوفوكليس كلاسيكيين بالمعنى الدقيق والضيق، وبالمعنى الواسع سيصبح القديس توماس كلاسيكيا مقارنة بالقديس أوغسطينو، وسيكون شكسبير وپاسكال وديكارت وكورنى وجوته كلاسيكيين بالنسبة لكل تاريخ الأدب والفلسفة فى العصر المسيحى، وأخيرا سيكون المفكرون الجدليون كلاسيكيين مرة أخرى بالمعنى الضيق والدقيق للمصطلح.

فأين يقع الفن والفكر المأسويان داخل هذا المنظور؟

فى هذه النقطة نتبع تماما چورج لوكاتش الذى يجد فى المأساة إحدى قمتى التعبير الكلاسيكى (وتعد الملحمة القمة الأخرى وفيها يتوحد الإنسان والكون مكونين وحدة تامة وطبيعية وبلا مشكلات). وقد نستطيع تعريف المأساة بأنها عالم الأسئلة المقلقة، والتى لا يجد الإنسان إجابة عنها. فضلا عن أن لوكاتش كان قد عرَّف عالم الملحمة بأنه العالم الذى أعطيت فيه كل الإجابات قبل أن تتاح

صياغة الأسئلة لتقدم الفكر ومسيرة التاريخ. ولكن- كما قال لوكاتش- يجب إضافة أن مؤلفات هوميروس وحدها تعتبر ملاحم حقيقية. أمّا المأساة فهى التعبير عن اللحظات التى تتهدد فيها القيمة العليا وجوهر الإنسية الكلاسيكية نفسها ووحدة الإنسان والكون؛ وتدرك المأساة أهمية هذه اللحظات بحدة ثاقبة نادرا ما يمكن التوصل إليها فى مكان آخر. بهذا المعنى تعد مؤلفات سوفوكليس وشكسبير وپاسكال وراسين وكانط إلى جانب مؤلفات هوميروس وإسخليوس وجوته وهيجل وماركس قمما للفن والفكر الكلاسيكى.

(٤) لا يحب سانت - إيڤرمون المأساة؛ فيؤيد رأى أفلاطون وينحاز تماما لدراما كورنى ضد مأساة راسين خلال المجادلة حول مسرحيات هذين الشاعرين. ولكن بخلاف ذلك فلديه وعى واضح بالنسبة للمآسى القديمة فيما يتعلق بالقاسم المشترك بين كل المسرحيات سواء كانت لكورنى أم راسين: وهو غياب الإله. كتب سانت - إيڤرمون: "كان الأرباب والربات وراء كل ما هو عظيم وخارق على مسرح القدماء، بأحقادهم وحماياتهم؛ ومن بين كل هذه الخوارق لم يكن شىء يبدو خرافيا للشعب لأنه كان يعتقد بوجود معاشرة بين الآلهة والبشر. (قمنا بالتأكيد على المعنى وسنكرر ذلك لاحقا - جولدمان) وكانت الأهواء الإنسانية تحرك دائما الآلهة كما كان البشر لا يقدمون على شىء دون مشورة الآلهة، ولا يؤدون عملا دون مساعدتهم. وفى هذا الاختلاط بين الألوهية والإنسانية لم يكن هناك شىء لا يمكن الاعتقاد به. ولكن كل هذه العجائب تبدو لنا اليوم خرافية. فنحن مشتاقون للآلهة وهم مشتاقون لنا."

انظر: **SAINT-EVREMOND:** ***OEuvres*****, publiées par René de Planhal, 3 vol. Cité des Livres, Paris, 1927. De la tragédie ancienne et moderne, 1672, t.I., p.174).**

بالإضافة إلى أن سانت - إيڤرمون - الذى كان يتمتع بذكاء ثاقب ملحوظ - قد أدرك بوضوح الطابع غير المسيحى لمسرحية پوليوكت **(Polyeucte)**.

فلاحظ على حق أن هذا البطل يفتقد الخضوع المسيحى، ويكفى نفسه بنفسه. ولكن عداء سانت- إيڤرمون للمسرح الدينى، بالإضافة إلى إعجابه بكورنى قاداه إلى المبالغة فى تقدير أهمية الشخصيات غير المسيحية فى المسرحية. فكتب: "تتعارض روح ديننا تماما مع روح المأساة. فخضوع قديسينا وصبرهم يتعارضان بشدة مع فضائل الأبطال التى يتطلبها المسرح. ولا تلهم السماء نيارك (Néarque) ولا پوليوكت بأية حمية ولا أية قوة، فپوليوكت بارد العاطفة أمام الصلوات والتهديدات ويرغب فى الموت من أجل الإله أكثر مما يرغب الآخرون فى العيش من أجله. ولكن ما كان يصلح ليكون موعظة جميلة كاد أن يصبح مأساة تعسة، لولا محاورات پولين (Pauline) وسيڤير (Sévěre) التى حركتهما مشاعر وأهواء أخرى، فحافظت هذه المحاورات على شهرة المؤلف والتى كان يمكن أن تنتزعها منه فضائل شهادئنا المسيحيين" (نفس المصدر، ص١٧٥).

كما يدرك سانت – إيڤرمون بوضوح ما يمكن أن نطلق عليه الطابع "غير المدنى" للمأساة، وهو التعارض بين الوعى المأساوى والانخراط التام ودون تحفظ فى حياة الدولة. كتب سانت- إيڤرمون: "إذا نظرنا مليا إلى الانطباعات العادية التى تحدثها المأساة فى أثينا على نفوس المشاهدين، نستطيع أن نقول إن أفلاطون كان أحق فى منعها من أرسطو الذى أشاد بها، لأن المأساة المكونة من تقلبات مفرطة من الخوف والشفقة، ألم تحول المسرح إلى مدرسة للرعب، والرحمة نتعلم فيها أن نفزع من كل الأخطار وأن نتكدر من كل المصائب؟".

"وستجدون مشقة فى إقناعى بأن النفس التى اعتادت على الفزع إذا تعلق الأمر بمحن الآخرين لن تنزعج من المحن التى تصيبها. ولعل ذلك كان سبب قابلية الأثينيين الكبيرة للتأثر بانطباعات الخوف، كما أن روح الفزع هذه – التى أُوحى بها فى المسرح بفن رفيع – أصبحت طبيعية جدا فى الجيوش.

"فى اسبرطه وفى روما حيث لا يعرض أمام المواطنين إلاَّ أمثلة للقيم والحزم، كان الشعب فخورا وجسورا خلال المعارك بقدر ما كان حازما وثابتا فى كوارث الجمهورية". (نفس المصدر، ص١٧٧).

(٥) المقصود بالطبع مأساة أوديپ ملكا (OEdipe – Roi) لأن أوديپ فى كولونس (OEdipe ă Colone) وأيضا نهاية فيلوكتاتس (Philoctěte) هما بالتحديد محاولتان لتجاوز المأساة.

(٦) نرجو السماح لنا بصياغة هذا الافتراض: تشغل أنتيجون فى مؤلفات سوفوكليس مكانا استثنائيا. ورغم كل الاختلافات المهمة الباقية بالطبع، تظل أنتيجون الأكثر اقترابا من أبطال مأساة الرفض الجدد. إذ تعرف الحقيقة مسبقا مثل تيتوس (Titus) وچونى (Junie) ولا تحتاج إلى اكتشافها، وتتصرف مثلهما بطريقة واعية واختيارية برفضها الحل الوسط وقبولها الموت. وجعلها هذا الطابع الموضوع الأثير لتأملات المفكرين الجدد (هيجل وكيركجارد) فى المأساة اليونانية. وعندما قرأنا مسرحية سوفوكليس، تعجبنا لأمرين:

أ- من حيث طول النص والحضور على المسرح، تتجاوز شخصية كريون ببعيد شخصية أنتيجون.

ب- بالإضافة إلى أن كريون يندرج بقوة فى سلسلة الشخصيات المأساوية الأخرى لسوفوكليس (أياكس وفيلوكتاتس وأوديپ) الذين يعيشون فى الوهم ولا يكتشفون الحقيقة إلاَّ فى النهاية مما يعرضهم لفقدان بصرهم أو لقتلهم. فهل يعد من باب التهور أن نفترض أن سوفوكليس شرع بداية فى كتابة مأساة كريون، الرجل الذى خالف فى ضلاله القوانين الإلهية، فضلا عن أن الشاعر قد عثر على شخصية أنتيجون النادرة التى فطن سريعا إلى جدتها وأهميتها.

(٧) L.GOLDMANN: La Communauté humaine et l'univers chez Kant, P.U.F., 194 9.

(٨) نكتب التيارات الثلاثة، لأنه بالإضافة إلى الأوغسطينية والتوماوية، فهناك تيار ثالث يعنى بعلم المعاد ولا يقل أهمية عن التيارين الآخرين، وإن كانت الكنيسة قد أدانته جزئيا. ويكفى أن نشير إلى الإنجيل الأبدى ليواكيم دوفيور - Joachim de Fiore - وإلى الفرنسيسكان الروحانيين.

(٩) فى دراسة مخصصة للمأساة فى القرن السابع عشر قد يثير الدهشة وجود فرضية غير كاملة عن المأساة الإغريقية، وإقرار بسيط بالجهل فيما يتعلق بمأساة شكسبير. ومما لا شك فيه أن واحدا من أنصار المناهج التحليلية كان باستطاعته صرف النظر عن هذه الإطارات والانحصار داخل الحدود الظاهرية لدراسته.

أما بالنسبة لنا فقد يتعارض هذا السلوك مع مبادئ منهجنا نفسه. فنحن مقتنعون بأن دلالة كل عنصر تتوقف على علاقتها بالعناصر الأخرى وبمكانها فى المجموعة، وبالتالى فلا يمكن أبدا للبحث المضى فقط من الأجزاء إلى الكل، ولا من الكل إلى الأجزاء، ونرى من المهم جدا ألاّ نتوهم بأن تكتفى دراسة حقيقية جزئية بذاتها حتى وإن كان ذلك بصورة نسبية، ولا أن تستغنى تراكيب المجموعة عن التحاليل الدقيقة للتفاصيل.

يحدث تقدم البحث بفضل ترجح دائم من الأجزاء إلى الكل ومن الكل إلى الأجزاء. ولكن يتضمن هذا التقدم الالتزام بالإشارة الدائمة إلى أقرب ثغرات الدراسة، وإلى النقاط التى قد يتيح إيضاحها بصورة مباشرة سواء باستكمال نتائج البحث المؤقتة أو تعديلها. ولن تكون أية دراسة عن المأساة كاملة طالما أنها لم تشمل الأشكال الثلاثة الكبرى للوعى والإبداع المأساويين التى أشرنا إليها. بالإضافة إلى أن المأساة بصورة إجمالية لا يمكن فهمها خارج الأشكال النفسية التى حلت محلها فى كل مرة، وأيضا الأشكال التى تلتها وتجاوزتها بدورها.

(١٠) فى الصفحات التالية لهذه الدراسة، فى كل مرة نتحدث فيها عن "المأساة" دون أى تخصيص آخر، نعنى مأساة الرفض.

(١١) انظر G.von LUKĂCS: *Die Seele und die Formen*, p335-336.

(١٢) نفس المصدر، ص ٣٣٦.

(١٣) الفقرة ٩٠٦.

(١٤) رسالة بتاريخ ١٠ أغسطس ١٦٦١.

(١٥) ترجع الرسالة التى يقترح فيها پاسكال مسابقة عن المنحنى الدائرى (cycloïde) إلى يونيو ١٦٥٨ وتاريخ الدويليب (roulette) إلى أكتوبر ١٦٥٨؛ وتشير رسالة من سلوز(Sluse) إلى پاسكال فى ٢٤ أبريل ١٦٦٠، إلى أن پاسكال كان قد كتب قبلها بقليل إلى سلوز بخصوص الأشكال فى (Traité de l'homme) لديكارت موضحا أن العقد التأسيسى لمشروع العربات ذات الجياد الأربعة وقيمة تذكرتها خمسة فلسات سينفذ فى نوفمبر ١٦٦١؛ وهناك أيضا رسالة من هويجنز إلى هوك (Hook) تتناول محاولة استغلال تجاريا إنتاج ساعات بزنبرك (resort)، وترجع هذه الرسالة إلى ١٦٦٠.

(١٦) لقد توقفنا عن عمد عند منتصف النص. وسنقوم فى الفصل التالى بتحليل السطرين التاليين.

(١٧) في مسرحية كاره المجتمع (Le *Misanthrope*)، وصف موليير هذا الموقف إلى حد كبير ساخرا منه.

(١٨) انظر: Br., *Pens.et Opuscules*, p.24.

(١٩) إذا كان هناك أبدًا وقت يجب الجهر فيه بالضدين، فيكون عندما يؤخذ علينا أننا أسقطنا أحدهما. إذن فاليسوعيون والچنسينيون أخطأوا لما تكتموا عليهما، ولكن

خطأ الجنسينيين أفدح لأن اليسوعيين كانوا أمهر فى الجهر بالاثنين" (الفقرة ٨٦٥).

(٢٠) انظر **GERBERON: *Hist. du jansénisme*, Amsterdam, 1700, t.II. p.515.**

(٢١) ولكننا نشير من الآن على نحو مبسط إلى التيارات الثلاثة الرئيسية التى ظهرت فى مذهب الجنسينية فى القرن السابع عشر، وتشمل بالطبع كل التحولات وألوان الخلط الممكن تخيلها، وإن كان التمييز بينها أساسيا إذا أردنا فهم ظاهرة الجنسينية الاجتماعية والفكرية. وهى:

(أ) التيار *غير المأساوى*، ويتكون من الذين قد نطلق عليهم "الوسطيين" وأهم ممثليه هم إلى حد ما سان سيران وخاصة أرنو ونيكول، وينتسب إلى هذه المجموعة "كتاب المذكرات: ***Le Mémorial***" فى ١٦٥٤ والريفيات (قد ينبغى على دراسة أكثر تفصيلا التمييز داخل هذا التيار بين: الروحانيين "كتاب المذكرات" والأم "أنياس: Agnës" إلخ.- والعقلانيين- أرنو ونيكول والريفيات).

(ب) الجنسينيون المتطرفون: باركوس وپاڤييون وسانجلان والأم أنجليك وجربيرون،إلخ. ويميل موقفهم نحو مأساة الرفض أحادى الجانب ومناجاة الإله. ينتسب إلى هذه المجموعة: "أندروماك وبريتانيكوس وبيرينيس".

(جـ) الترابط المتطرف: مأســاة المفارقــة *للرفض الدنيوى للعالم وللرهان على وجود الإله* الذى نحتكم إليه. ولم يتوصل إلى هذا الموقف لعلمنا إلاّ "فيدر" و"الأفكار".

(٢٢) انظر الفقرة ٢٠٨.

(٢٣) نفس المصدر، ص ٣٤٥.

(٢٤) لا يوجد تفسير لا منطقى أهم من تأويل بعض النصوص رغم *ظاهرها*، ووضع پاسكال فى الوسط بين الطرفين، وهو وضع متشكك كثيرا ما اتخذه

مونتانى، وإن كان يعنى أيضا نفى أية مأساة وأية جدلية. وبالمثل فإله الرهان (كإله المصادرة العملية لكانط) ليس إلها *محتملا* الوجود بل إله *مؤكد وضروري*، إلا أن هذه الضرورة وهذا التأكيد هما عمليان وإنسانيان، هما تأكيدات القلب وليس العقل (أو، وهذا سيان عند كانط: تأكيدات العقل وليست تأكيدات التفكير والاستدلال من الاختبار: entendement).

ولقد قام الأستاذ "هوجو فريديتش: Hugo Friedrich" بتحليل الفرق بين فكرة الوسط عند پاسكال وعند مونتانى، والمقال - رغم وجود بعض أوجه النقص والأخطاء - فإنه يرجع إليه الفضل فى اكتشاف بوضوح الطابع الجدلى لـ"لأفكار" والعلاقة بين هذه الجدلية والمفارقة كشكل للتعبير الأدبى.

(انظر: **Hugo FRIEDRICH: Pascals paradox. Das Sprachbild einer Denkform. Zeitschrift für Romanische Philologie, LVI Band, 1936).**

(٢٥) الفقرة ٥٥٣.

(٢٦) هنا أيضا نحن أمام مفارقة: فازدواجية العالم واضحة وثابتة المعنى بالنسبة للوعى المأساوى.

(٢٧) ليس للكلمة هنا بالطبع أى معنى دينى. ويكون المقصود تجسيد القيم والدلالات فى العالم الحقيقى.

(٢٨) انظر لوكاتش، نفس المصدر، ص ٣٣٤.

(٢٩) انظر لوكاتش، نفس المصدر، ٣٤٧، ٣٤٨.

(٣٠) كتبت هذه السطور فى ١٩٥٢. ومنذ ذلك التاريخ أدى تطور الوضع التاريخى إلى تغير الموقف الأيديولوچى لدى سارتر وميرلو- پونتى نحو الاتجاه المضاد.

الفصل الرابع

الرؤية المأسوية: الإنسان

وإذا داعبنا الأمل، فهذا يتعارض مع الأمل.

نيقولا باڤييون، أسقف أليت
Nicolas PAVILLON, évêque d'Alet
Lettre ă Antoine Arnauld,
août 1664.

فى الفصول السابقة، بدأنا دراسة الإنسان المأسوى، وسنواصلها طوال البحث الحالى.

فمن المحال بالفعل أن نفصل تماما بين العناصر الثلاثة التى استخرجناها من الرؤية المأساوية – الإله والعالم والإنسان– بما أنه لا يوجد الواحد منهما دون الآخرين، ولا يمكن تعريفه إلاًّ بالنسبة للآخرين، الذين بدورهما لا وجود ولا تعريف لهما إلاًّ بالنسبة له.

فليس العالم فى ذاته، ولا لأى وعى، مزدوج ومتعارض. ولكنها يصبح مزدوجًا ومتعارضًا لوعى الإنسان الذى يحيا ***فقط لتحقيق*** قيم ***يتعذر تحقيقها بشدة***، بل ويجب الوصول بعنصرى المفارقة إلى حدهما الأقصى، لأن الحياة من أجل قيم متعذر تحقيقها، مع الاكتفاء بالتشوق إليها، وبالتماسها فى الفكر

والحلم، يؤدى إلى نقيض المأساة، أى إلى الرومانسية[١]، وبالعكس فتكريس الحياة لتحقيق قيم يمكن إنجازها على مراحل، وتدريجيا، يؤدى إلى مواقف دنيوية ملحدة (العقلانية والتجريبية)، أو دينية (التوماوية)، أو ثورية (المادية الجدلية)، ولكنها على أية حال غريبة عن المأساة.

وكذلك فليس الإله "غائبا وحاضرا" فى أية رؤية. فطابعه المفارق غير مقبول إلاَّ بالنسبة لإنسان لديه درجة عليا من الوعى باقتضاء قيم مطلقة، وأيضا بعدم اكتراث العالم الواقعى بهذه القيم.

وأخيرا، إذا كان لا يوجد فى مأساة الرفض شىء مشترك بين الإله والعالم[٢]، فكلاهما يشتركان فى نفس المجموعة ونفس الكون بفضل الإنسان ووساطته (وفى حالة پاسكال بفضل وساطة الإنسان– الإله النموذجية). لأن الإنسان – وهو كائن مفارق – "يسبق الإنسان إلى ما لا نهاية" ويجمع الأضداد بداخله، الملاك والإنسان، العظمة والشقاء، الأمر القاطع والشر المطلق، وطبيعته المزدوجة دينيا ودنيويا، فى ذاتها وكما تظهر لنا (*nouménale et phénoménale*)؛ وبالنسبة لهذه الطبيعة المزدوجة يبدو العالم نفسه متناقضًا ومفارقًا، وغياب الإله عن العالم، وعن الطابع الدنيوى، وعن شقاء الإنسان، يصبح حضورا دائما وتاما لعظمته، ولمطلبه بالدلالة، والعدالة، والحقيقة.

وفى هذا الفصل سنعمل على استنتاج بعض عناصر الوعى المأساوى التى تعد بمثابة أساس هذا الوعى ومركزه، والتى ستتيح لنا أن نلم به بوصفه حقيقة إنسانية مترابطة؛ ولبدء هذا الفصل نذكر سمتين مميزتين وهما:

الاقتضاء المطلق والحصرى لتحقيق قيم متعذر تحقيقها، ولازمته ***الكل أو لا شيء***"، ***وغياب الدرجات والفروق دقيقة، والغياب التام للنسبية***.

يميز غياب الدرجات الوعى المأساوى عن كل ألوان الروحانية والتصوف، ويتعارض تماما مع هذين الشكلين للوعى الدينى. لأننا إذا أهملنا "صوفية وحدة الوجود: ***la mystique panthéiste***" التى تتعارض بوضوح مع أى فكر مأساوى، فلا شيء أهم للروحانية والتصوف المتمركز على الإله من التجرد التدريجى من الدنيا، ورحلة النفس إلى الإله حتى لحظة التغيير النوعى الذى يحوّل التجربة الروحانية إلى تجربة صوفية، أى إلى الفناء عن الخلق للبقاء فى الحق (***ravissement***)، وإلى إلغاء أى وعى تصورى بفضل حالة الوجد (***extase***) والحضور الإلهى[٣].

وبالنسبة للوعى المأساوى، هذه الأشياء غير موجودة وغير معقولة. فمهما اتسع هذا التجرد من الدنيا، تبق المسافة - التى لا تزال تفصله عن الإله والوعى الأصيل- ***ثابتة تماما***، أى مسافة ***لا متناهية***، حتى اللحظة التى يصبح فيها وعيه الزائف تماما، فجأة وبلا تمهيد، أساسيا، حيث يغادر فيها الدنيا، أو بتعبير أفضل، حيث يكف فيها عن "المشاركة فيها أو الميل لها" ليدخل فى عالم المأساة.

وإذا كانت الروحانية كثيرا ما تسبق التجربة الصوفية، وإذا كانت إحدى الطرق التى تؤدى إليها، فلا يوجد سوى طريق واحد للوصول إلى الكون المأساوى وهو: ***الاهتداء***، أو الفهم الفورى، أو بالأحرى ***اللا زمنى*** للقيم الحقيقية الدينية والإنسانية، ولأباطيل ونواحى نقص العالم والإنسان،

وهو حدث من الصعب وصفه، ولكنه أساسى وضرورى عند دراسة شخصيات راسين المأساوية – بيرينيس أوفيدار – أو الحياة الحقيقية لراهبات ونسَّاك بور – رويال.

وأهم سمة للاهتداء هو؛ أنه ***يحدث خارج الزمن وخارج أى استعداد نفسى وزمنى***[٤]. إذ يكون نتيجة اختيار عقلى أو نعمة إلهية، ولكنه فى جميع الأحوال غريب تماما عن الطابع التجريبى وإرادة الفرد. ويكفى الاطلاع على رسائل الأم أنچليك لنفهم أن الاهتداء فى رأيها ليس لحظة معينة فى الزمن؛ فنراها تطلب من عدد من مراسليها وفى تواريخ مختلفة تماما أن "يصلُّوا من أجل اهتدائها"[٥]، الذى يبدو وكأنه مر بها بالطبع، ومع ذلك يلزم عليها أن تبحث عنه دائما، وأن تلتمسه دائما من الإله، بما أنه يستطيع دائما الرجوع فيه وإفقاده للإنسان.

وهذا لا يمنع من أن يكون "الاهتداء" أيضا لحظة محددة ومعينة، وانقطاعًا فى حياة الفرد. ولكن حتى من هذه الزاوية، فلا يتبع لقرار ولا ينتج من لقاء مع بعض الأشخاص، أو من أحداث جرت فى العالم المحيط. قد لا تكون هذه العوامل سوى الظرف الطفيف ظاهريا، والذى لا يتناسب مع ما يكشف عنه.

و"أول ما يوحى به الإله للنفس التى يتكرم بلمسها حقا تكون معرفة ورؤية خارقة تتفحص النفس بها الأشياء، ونفسها بطريقة جديدة تماما". هذه هى الكلمات الأولى من "مؤلَّف عن اهتداء الآثم"، ويؤكد لوكاتش: "هذه اللحظة بداية ونهاية. فهى تمنح الإنسان ذاكرة جديدة، وأخلاقًا جديدة، وعدالة

جديدة". ويستأنف قائلا: "ويلتقى الاثنان وجها لوجه، هما غريبان للغاية الواحد عن الآخر حتى ليكونا عدوين، الكاشف والمكشوف عنه، الظرف والتجلى. لأن الغريب الذى سنح الظرف لظهوره فى اللقاء، هو أعلى ويأتى من عالم آخر. وتُقيِّم النفس، الموجودة لحظة اللقاء، وجودها السابق بعيون غريبة. فيبدو لها غير مفهوم، وغير أساسى، وزائفا. كانت تستطيع على الأكثر الحلم بأنها فى وقت ما كانت شيئا آخر- لأن وجودها الحالى هو الوجود- وقديما كانت المصادفة وحدها تطارد الأحلام، والأصوات الطارئة لجرس بعيد، تؤذن بقدوم الصباح". أمَّا الآن "فالنفس العارية تجرى حوارا منعزلا مع القدر العارى. الاثنان مجردان تماما من كل ما هو غير أساسى، كل العلاقات المتعددة للحياة اليومية مستبعدة، كل ما كان غير معين، ومدرجا بفروق ضئيلة بين البشر والأشياء اختفى، حتى لا يبقى سوى الهواء النقى والشفاف الذى لم يعد يخفى شيئا من آخر الأسئلة وآخر الأجوبة [٦]".

وتتضح الفكرة الأساسية، من خلال لغة شاب فى الخامسة والعشرين، كتب هذه السطور، التى ربما عابها كثرة الاستعارات وهى: الاهتداء من الوجود الدنيوى إلى المأساة، إلى عالم الإله المحتجِب- الغائب والحاضر- و- تعبيرا طبيعيا لهذا التغيير - عدم فهم الحياة السابقة وقلب تام للقيم؛ كل ما كان كبيرا أصبح صغيرا، وما كان يبدو صغيرا وتافها أصبح أساسيا[٧]. ويستطرد لوكاتش قائلا: "ولن يقوى الإنسان أن يطأ السبل التى كان يسلكها فى الماضى، ولن تتمكن عيناه من كشف اتجاه واحد فيها. ولكن بخفة

العصفور وبلا أية مشقة، يتسلق الآن القمم الوعرة، وبخطوة صلبة وحازمة يجتاز مستنقعات بلا قاع[٨]".

يطلق لوكاتش على هذه اللحظة المعجزة، ويكون طابعها الأساسى تحويل الغموض الرئيسى للحياة فى العالم، إلى وعى محدد، وإلى مطلب شديد بالوضوح. كتب أحد الجنسينيين المجهولين: "توجد فى قلبنا هوة عميقة إلى حد أن يستحيل تقريبا الدخول فيها. ولا نميز بسهولة بين الضوء والظلمات، ولا بين الخير والشر. فتتشابه الرذائل والفضائل أحيانا ظاهريا حتى إننا لا نعرف تقريبا ما يجب اختياره، وما يجب طلبه من الإله، ولا كيفية طلبه. ولكن الأسى الذى يبعثه الإله فى رحمته يشبه سيفا ذا حدين يدخل ويتغلغل حتى ثنايا النفس والذهن، ويميز على هذا النحو بين الأفكار الإنسانية، ومشيئة الإله، التى لن يستطيع مواراتها حتى عن نفسه، وسنبدأ فى فهمه، فلن يقوى بعد الآن على خداعنا.

"وعندئذ ودون أن نحتاج إلى طريقة جديدة نرى كل آلامنا ونتأوّه بوقار أمام الإله، وندرك أن قصاصه، مهما كان قاسيا، فهو ضرورى لنا، ونقر إلى أى مدى نحن بحاجة إلى عونه، وبأنه هو الذى سينقذنا. وفى هذه الحالة يكون شقاؤنا أقل بابتعادنا عن المخلوقات التى ندرك عدمها، وبما أننا لا نجد راحة فى الدنيا فنحن مضطرون إلى التماسها لدى المسيح: ***يظل قلبنا قلقا حتى يستريح إلى جوارك*** –(*Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*)– [٩]".

وتصف هذه الفقرة المرحلة الأساسية فى الاهتداء الجنسينى (أى الانتقال من

الظلام التام إلى الضوء المطلق) كما تبين ما يفصل بين هذا الاهتداء وتصور بسكال فى أولخر حياته (عبارة: *يستريح إلى جوارك*).

وإذا كان اقتضاء الحقيقة المطلق أول ما يميز الإنسان المأساوى، فهو يؤدى إلى نتيجة لم يتوصل إلى استنتاجها إلاَّ پاسكال من بين چنسينى القرن السابع عشر. فاليقين – فعلا – مفهوم ذو طابع نظرى فى المقام الأول. وبلا شك هناك أنواع من اليقين من مستوى آخر، بل إن أى يقين نظرى خالص معرض أن يكون خادعا– عن طريق الاستدلال– وأن يحتوى أيضا على ثغرات لا يعيها المفكر، ولا تتكشف إلاَّ على ضوء التجربة والفعل.

وكذلك من الصحيح ألاَّ يكون أى اقتنـــاع – مهما كـــان قويـــا – قادرا على الوصول إلى يقين تام ودقيق طـــالما لم يستخدم إلاَّ أسبابا عملية، أو انفعالية، ولم يعثر على أساس نظرى(١٠). ويجد الإنسان المأساوى نفسه بين عالم أخرس، وإله محتجِب لا يتكلم أبدا، كما لا يملك أى سند نظرى دقيق وقائم على أساس كاف ليؤكد الوجود الإلهى. والعقل عند پاسكال، مثله مثل الذهن (*entendement*) عند كانط، هو ملكة التفكير، ولكنه لا يستطيع إثبات وجود الإله أو نفيه. ومن ثم فالفكر الچنسينى– فى أقصى ما يصل إليه من تبعات– لا يؤدى إلى معنى العبارة "يستريح إلى جوارك" بل إلى عبارة أخرى من "سر يسوع": "سيحتضر يسوع حتى نهاية العالم، ولا يجب أن ننام خلال هذا الوقت".

وإذ لم يكن وجود الإله يقينا نظريا، فهو محسوس وحقيقى، ويقينى إذا شئنا، ولكنه يقين من مستوى آخر، مستوى الإرادة والقيمة "العملية" كما سيقول كانط، أمَّا پاسكال فهو أكثر دقة، وسيستعمل عبارة تشير إلى تركيب

النظرى والعملى وتجاوزهما، ويقول "يقين القلب"[*]. ولكن ليست أشكال اليقين العملى أو النظرى- العملى براهين وأدلة، ***بل مصادرات وألوان من الرهان***. وتعنى الكلمتان ***نفس الفكرة*** ويكررها لوكاتش بكلمات أخرى حين يقول: "يثبت الإيمان هذه الصلة (بين الواقع التجريبى والماهية، بين الواقع والمعجزة) ويجعل من إمكانها الذى لا يمكن أبدا إثباته الأساس القبلى لأى وجود[١١]".

وسنخصص للرهان أحد فصول الجزء الثالث، ولكننا نفهم من الآن بصورة أفضل لماذا كان الإله- الذى جعلوه "الأساس القبلى لأى وجود"- حاضرا باستمرار وأيضا غائبا باستمرار، إذ إن الوضوح الأساسى للوعى المأساوى لا يسمح له أبدا بنسيان أن حضور وغياب الإله مرتبطان بوثاق لا تفصم عراه، وأن غيابه- المتسبب فى الطابع المفارق للعالم - لا يوجد إلاّ بالنسبة لوعى لا يمكنه أبدا قبوله، فهو يتحدد باقتضائه الدائم لأحادية الدلالة وبالحضـــور المستمر للنظرة الإلهية، ولكن من ناحية أخرى هذا الحضور الدائم للنظرة الإلهية ما هو سوى "رهان" و"وإمكان لا يمكن أبدا إثباته". ومن ثم سيقع الوعى تحت هيمنة الخوف والأمل فى آن، وسيكون رعدة مستمرة وثقة دائمة، ومن ثم سيعيش فى توتر لا ينقطع دون معرفة وقبول لحظة واحدة من الراحة.

ويتضمن الاقتضاء المطلق ليقين نظرى وعملى نتيجة ثانية وهى: *وحدة* الإنسان بين عالم أعمى وإله محتجِب وصامت. فلا يمكن أبدا ولا فى

(*) فى لغة پاسكال، "القلب" هبة قريبة من معنى الحدس.

أى مكان عقد صلة، وإجراء حوار بين الإنسان المأساوى الذى لا يقبل سوى أحادى المعنى والمطلق ودنيا غامضة ومتناقضة.

فالأصيل والزائف، والواضح والغامض، لغتان لا تفهم الواحدة الأخرى بل لا يمكن حتى أن تتفاهما. ويكون الكائن الوحيد الذى يوجه له الإنسان المأساوى فكره وقوله، هو الإله. ولكنه كما نعرف إله غائب وصامت، لا يجيب أبدا. ولهذا السبب فليس لدى الإنسان المأساوى إلاَّ شكل واحد للتعبير، وهو ***المونولوج*** أو بالأحرى بما أن هذا المونولوج ليس موجهًا إلى النفس بل إلى الإله، فيكون "حوارا منفردا" كما يقول لوكاتش.

وكثيرا ما أثير تساؤل بشأن القارئ الذى كتب له باسكال "الأفكار". ولقد أساء معظم المؤولين فهم أن يدعم مسيحى "بالرهان" موقفا يبدو لهم غير مقبول من المسيحيين الآخرين- وحتى من الچنسينيين الآخرين- فسلموا بأن العمل يخاطب الملحدين والمتشككين. وسنحاول توضيح الطابع المغلوط لهذا الافتراض (والظاهر للوهلة الأولى، إذ سيرفض الملحد والمتشكك الرهان ببساطة)، وإنما كان المؤولون على حق عندما ارتأوا أن "الأفكار" لا يمكن أن تكون مكتوبة للمؤمن – الذى لا يحتاج إلى الرهان – ويبدو من غير المحتمل أن يكون باسكال قد كتبها لنفسه. والحل الحقيقى يبدو لنا مختلفا تماما؛ لقد سلَّم باسكال باستحالة إجراء أى حوار مع العالم ولذلك فهو يخاطب المستمع الوحيد الباقى له، ذلك المستمع الصامت المحتجِب الذى لا يقبل أى شرط ولا أى كذب، ولا أى احتراس، ولكنه لا يلبى أبدا. و"الأفكار" مثال أعلى لهذه "الحوارات المنفردة" مع الإله المحتجِب للچنسينيين وللمأساة، حوارات فيها

كل شيء محسوب، وكل كلمة توزن مثل الكلمات الأخرى، وحيث لا يمكن للتفسير إهمال أى شيء بحجة المغالاة أو المبالغة اللغوية؛ حوارات كل شيء فيها جوهرى، لأن الإنسان يتكلم مع الكائن الوحيد الذى قد يسمعه وإن كان لا يعرف أبدا إن كان حقا يسمعه.

ومما لا شك فيه أن كلمات هذا "الحوار المنفرد" تخاطب *أيضا* البشر، وعندئذ فلا يتعلق الأمر بمؤمنين، أو بملحدين ومتشككين، أو بالأحرى يتعلق الأمر بكليهما فرضيا، ولكن ليس بكليهما فى الواقع. ويخاطب المفكر المأساوى *كل* البشر فى نطاق أنهم قد يسمعونه، وقد يصبحون أساسيين، وفى نطاق أنهم حقا بشر "قد يسبقون الإنسان" ليبحثوا بصدق عن الإله.

ولكن إذا كان فى العالم امرؤ واحد استطاع سماع كلمات الإنسان المأساوى وترديدها، فعندئذ سيكون *فى العالم* جماعة ممكنة الوجود، شيء ما مقبول وحقيقى، وسيتم تجاوز المأساة وسيصبح "الحوار المنفرد" حوارا حقيقيا(١٢). ولكن لا يوجد أمام الإنسان المأساوى إلاً " الصمت الأبدى للفضاء اللا متناهى" وعندما يدرك هذا الموقف يشعر فجأة بأنه تجاوز وحدته، وبأنه قريب من الذى أدى وظيفة الوعى المأساوى بطريقة مثالية تفوق قدرة البشر، ذلك الذى أدى وظيفة الوسيط بين العالم والقيم العليا، بين العالم والإله.

قلنا ونكرر القول: إن "الأفكار" هى نهاية كل لاهوت *تأملى*، وتأكيد له فلم ولن يكون هناك أى دليل نظرى مقبول لوجود الإله بالنسبة لپاسكال؛ ولكن وبالتحديد عندما يدرك پاسكال الطابع القاسى لهذا الوضع، والصمت المطلق للأماكن اللامتناهية والدنيا، واقتضاءه الخاص – الذى لا يغتفر– بالعدالة

والحرية، وتفوق الإنسان على الإنسان، وعندما يدرك أيضا وحدته الخاصة وعذابه الخاص، يتوصل إلى اليقين الوحيد الذى لا يقوده إلى الدين بصفة عامة (فهذه وظيفة الرهان) وإنما إلى الدين المسيحى خاصة. فعندما يتعرف على نفسه، فى حدوده الخاصة، يشعر بأنه قريب – ليس من ألوهية يسوع – بل من إنسانيته وعذابه وتضحيته.

نرجو أن تكون الصفحات السابقة قد أتاحت استخراج العناصر الأساسية للوعى المأساوى، وأوضحت ترابطها واتصالها الداخلى وهى: الطابع المفارق للعالم، ***واهتداء*** الإنسان لهما وجود جوهرى، ***واقتضاء الحقيقة*** المطلق، ورفض أى غموض وأى حل وسط، ***واقتضاء جميع*** الأضداد، ***والوعى بحدود*** الإنسان والعالم، ***والوحدة***، والهوة المتعذر اجتيازها والتى تفصل بين الإنسان المأساوى والعالم والإله، ***والرهان*** على إله لا يمكن حتى إقامة دليل على وجوده، ***والحياة المطلقة لهذا الإله*** الحاضر دائما والغائب دائما، وأخيرا تبعات هذه الحالة وهذا الوضع، ***أولوية الأخلاقى***– ***(le primat du mora)l***– على النظرى والفاعل، والتخلى عن أى أمل فى إحراز انتصار مادى أو ببساطة أى أمل فى مستقبل، ولكن حماية الانتصار الروحانى والخلقى ، وحماية الأبدية.

ولتسمحوا لنا بمواصلة هذا الفصل وبإنهاء هذا الجزء الأول بتحليل نصين مهمين لفهم مؤلفات پاسكال، وأيضا الوعى المأسوى بصفة عامة، وهما: "مؤلَّف عن اهتداء الآثم وسر يسوع".

يقع النص الأول بين نقطتى توازن للوعى المأساوى اللتين وضحناهما فى الفصل السابق. فيتجاوز النص- ببنية منهجه أكثر من مضمونه الصريح – الرفض أحادى الجانب للعالم، ومناجاة الإله دون أن يصل إلى الرفض الدنيوى للعالم، وإلى الرهان على الإله. وكانت النفس قد وُضعت بين قصور العالم وصمت الإله أو على الأقل البعد عنه، فلم تحز على الوعى بحدود العالم وأيضا بحدودها الخاصة إلاَّ عن طريق حركة مكوكية بين العالم والإله، وهى فى آن واحد حركة دائمة وسكون مطلق.

سبق أن عرفنا بداية هذا الكتاب، ونقرأ فيها: "إن المعرفة والبصر الخارق" اللذين "أوحى بهما" الإله إلى "النفس" واللذين جعلاها " تنظر إلى الأشياء وإلى نفسها بطريقة جديدة "وتفصلها عن العالم بعد أن جلبت لها "توترًا يخترق الراحة التى كانت تجدها فى أشياء تلتذ بها، وأخذ وسواس دائم يقاوم هذه المتعة؛ ولم تعد هذه النظرة الداخلية تجعلها تعثر على هذه الرفاهية المعتادة بين الأشياء التى كانت تنغمس فيها بكل عواطفها الجياشة".

ولكن الانفصال عن العالم لا يجلب راحة النفس؛ فى الواقع لم تجد النفس حضورا آخر ولا لذة أخرى يمكنهما احتلال المكان الذى كانت تشغله سعادتها فى السابق. ولذلك أصبحت تجد فى ممارسات التقوى مرارة أكبر من ممارسات تفاهات العالم". فـــ "من ناحية يؤثر فيها وجود الأشياء المرئية أكثر من التأمل فى الأشياء غير المرئية، ومن ناحية أخرى يؤثر فيها صلابة غير المرئية أكثر من تفاهة المرئية، وهكذا يتنازع على محبتها وجود البعض

وصلابة الآخر، بينما تثير كراهيتها تفاهة البعض وغياب الآخر، بحيث ينشأ فى داخلها فوضى وارتباك[١٣]".

هنا يتوقف المخطوط. وربما رجع هذا التوقف - بل على الأرجح- إلى مجرد حادث عرض، إلاً أننا نلاحظ أنه جاء فى وقت مناسب بصفة خاصة. وفى الواقع لا يوجد بالنسبة للوعى المأساوى لا مراحل انتقال ولا درجات. ويستعيد المخطوط المتوقف عند كلمتى " فوضى" وارتباك" – فى الحالة الراهنة للنص – بلا تمهيد لغة النفس التى تدرك تماما الحد العام المكوّن للمأساة: أى حد الموت.

وكما كتب لوكاتش: "مات أبطال المأساة المكرسون للموت منذ زمن طويل قبل أن يموتوا"[١٤]، ويضيف فى موضع آخر للإعراب عن لا زمنية العالم المأساوى: "يصبح الحاضر ثانويا وغير حقيقى، والماضى منذرا ومليئا بالأخطار، والمستقبل معروفا سلفا ومعاشا لا شعوريا منذ أمد طويل[١٥]". ويقول نص عن الاهتداء: "تنظر النفس إلى الأشياء المعرضة للهلاك وكأنها فى طريقها إلى الهلاك، بل وكأنها هلكت بالفعل، وفى المشهد الأكيد لانهيار كل ما تحب، ترتاع من هذا التبصر".

"ومن هنا أخذت تنظر إلى كل ما يجب أن يعود إلى العدم على أنه عدم؛ السماء والأرض ونفسها وجسدها وأقاربها وأصدقاؤها وأعداؤها؛ والثروة والفقر؛ وزوال الحظوة والجاه؛ والشرف والعار؛ والاحترام والاحتقار؛ والسلطة والعوز؛ والصحة والمرض والحياة نفسها".

ولكن يعيد هذا الوضوح النفس إلى العالم والارتباك. فنقرأ هذه السطور: "وبدأت تدهش للضلال الذى عاشت فيه، وعندما تنظر إلى العدد الكبير من الناس الذين يعيشون بنفس الطريقة، تدخل فى حالة ارتباك تقى، وفى دهشة تعود عليها باضطراب شاف".

وهكذا تنتقل النفس من الفوضى والارتباك حيث كان وضعها بين عالم تافه وحاضر وإله قوى وغائب، إلى فهم واضح بأن العدم سيلحق بكل شىء معرض للهلاك- وهو هالك فعلا بالنسبة لها- ثم العودة مرة أخرى إلى الارتباك وإلى تأمل العالم وحياتها الماضية، فتجد مرة أخرى الوضوح أحادى الدلالة (الذى كانت تملكه فى السابق) للحد العام الذى يمثله الموت، وللحد العام للعدم اللاحق بأى شىء معرض للهلاك أمام اقتضائها الخاص بالمطلق والأبدية لأن "من الثابت مع ذلك، عندما يكون للأشياء فى الدنيا بعض المتع القوية، ألاَّ يكون هناك مفر من فقدان هذه الأشياء، أو فى النهاية من الموت، فتحرم منها؛ بحيث تصبح النفس – التى كانت قد كدست كنوز الثروات الدنيوية، مهما كان نوعها ذهبا، أو علما، أو شهرة- أمام ضرورة ملحة، وهى أن تجد نفسها مجردة من كل هذه الأشياء التى كانت تجلب لها السعادة؛ وهكذا فإذا كان بها ما أسعدها فلن يكون بها ما يسعدها دائما؛ وإذا كانت تهدف للحصول على سعادة حقيقية فلن تكون سعادة دائمة، إذ يجب تحديدها مع مجرى هذه الحياة".

وتفصل هذه المعرفة الجديدة بين النفس المأساوية وباقى البشر. و"بخشوع مقدس يرفعها الإله فوق الكبرياء، وتبدأ فى التنزه عن معظم الناس: فتدين سلوكهم، وتكره حقائقهم العامة، وتبكى على ضلالهم". وبقدر ما تنفصل عن البشر، تبدأ العيش تحت نظرة الإله. "فتمضى إلى البحث عن

الخير الحقيقى؛ وتدرك أن من المفروض توافر هاتين الصفتين فيه: الأولى دوامه قدر دوامها، وعدم احتمال انتزاعه منها إلاَّ برضاها، والثانية ألاَّ يكون هناك شيء أحب لها منه".

وبهذا الوعى الجديد تعود النفس إلى التفكير ثانية فى العالم الذى غادرته، وترى أن "خلال ضلالها كانت تجد فى الحب الذى شعرت به للدنيا هذه الصفة الثانية، إذ لم تكن تعرف شيئا أحب لها منها. ولكن بما أنها لا ترى فيها الصفة الأولى، فهى تعرف أنها ليست الخير الأعظم".

هنا ينتهى الجزء الأول من المؤلَّف المخصص لعلاقات النفس بالعالم، وأمَّا الجزء الثانى فيتناول العلاقات بين النفس والإله.

فنقرأ أن النفس بعد إدراكها فى النهاية ماهيتها الخاصة، والعيش فقط للبحث عن الخير الأعظم، أصبحت تعرف أن الأشياء وكائنات العالم "لن تملك ما يرضيها دائما" ولهذا " أخذت تبحث عنه فى موضع آخر، وبما أنها تعرف بواسطة ضوء نقى خالص أنه لا يوجد مطلقا فى الأشياء الكائنة فيها ولا خارجها ولا أمامها (إذن لا شيء فيها ولا إلى جوارها)، تبدأ فى البحث عنه فوقها.

هذا السمو محايث (*éminent*) ومتعال (*transcendant*) إلى حد أنه لا يتوقف عند السماء فلا يوجد بها ما يرضيها، ولا فوق السماء ولا فى الملائكة ولا فى أكمل الكائنات. فتجتاز النفس كل المخلوقات ولا تقوى على إيقاف قلبها حتى تصل إلى عرش الإله، حيث تبدأ فى العثور على راحتها "[١٦].
ولكن هذا الإله الذى تبحث عنه، والذى تعرف الآن أنه الخير الوحيد الحقيقى

بفضل "عقلها المستنير بالنعمة الإلهية"، هذا الإله يظل صامتا ولا يستجيب لندائها."لأنها لم تشعر بهذه الروعة التى يكافئ بها الإله اعتياد التقوى، إلاَّ أنها تدرك أنه ليس هناك شيء أحب لها من الإله". وتشعر بالهوة التى تفصلها عنه." وبالتالى تتلاشى النفس، ولا تقوى على تكوين فكرة عن نفسها فيها من الحضيض ما يكفى، ولا أن تتخيل فكرة عن هذا الخير الأعظم فيها من الرفعة ما يكفى، فتبذل جهودا جديدة للانحطاط إلى الدرك الأسفل من العدم، وتنظر إلى الإله فى مساحات شاسعة تضـــاعفها باستمرار(١٧)". وتختار أن تعيش إلى الأبد تحت نظــرة الإله و"أن تكون له دائما شاكرة" و"أن تشعر بالارتباك لأنها فضلت عددا ضخما من حطام الدنيا على هذا الإله صاحب الأمر والنهى؛ وتحت وقع تأنيب الضمير والندم، تلجأ إلى تقواها لتكبح غضبها".

وتطلب النفس من الإله أن "يشاء ويسعى بها إليه ويدلها على الوسائل التى توصلها إلى غايتها". لأنها لم تعد تحيا إلاَّ للبحث عن الإله، فهى "تصبو ألاَّ تصل إلاَّ بوسائل تأتيها من الإله نفسه، إذ تريد أن يكون سبيلها وهدفها ونهايتها الأخيرة".

ولأن النفس تدرك تفاهة العالم والهوة المتعذر اجتيازها التى تفصلها عن الإله، فتفهم فى آن واحد القيمة المطلقة للإله، وعجزها عن الوصول إليه بقواها الذاتية. وبما أن الإله يظل محتجبا ولا يكلمها أبدا صراحةً، فلن تستطيع أبدا معرفة إذا كان يوافق على مساعدتها، أو إذا كان يدينها، أو يقود خطاها ويؤيدها. وينتهى المؤلِّف بهذا الكلمات: "بدأت تعرف الإله وتتشوق

إلى الوصول إليه؛ ولكن بما أنها تجهل وسائل الوصول إلى هدفها، فإذا كانت رغبتها صادقة وحقيقية، تصنع مثلما يفعل أى امرئ يرغب فى الوصول إلى مكان ما، ولكنه ضل السبيل، وعرف ضلاله، فلجأ إلى الذين يعرفون تماما هذا الطريق و...

"وهكذا تُسلِّم النفس بأن عليها عبادة الإله باعتبارها مخلوقة، وحمده باعتبارها مدينة له بالشكر، وإرضاءه باعتبارها مذنبة، وإقامة الصلاة له باعتبارها معوزة."

كتب لوكاتش: "إن حكمة المعجزة المأساوية هى حكمة الحدود". وتقول آخر كلمات "مؤلَّف عن اهتداء الآثم": إن النفس تلزم حدها " كـ ... مخلوقة .... مدينة بالشكر... مذنبة ..... ومعوزة". وتقارب النصين واضح، ولكن ما يبدو لنا أجدر بالملاحظة فى المؤلَّف الذى قمنا بتحليله كان التأرجح المستمر، وإن كان ثابتا ولا زمنيا، وجدلية الأطروحة والنقيضة التى تجعل النفس المهتدية تتوجه للدنيا فتجدها قاصرة؛ ثم تتصرف عنها لتتوجه نحو الخير الحقيقى، فتدرك الخصال الأساسية لهذا الخير، ثم تعود ثانية للدنيا لترى بوضوح أنها لن تستطيع أبدا جمعهما معا؛ وبعد أن تدرك النقص الجذرى والمرفوض لكل ما هو دنيوى ومعرض للهلاك ترتفع إلى عرش الإله. وذلك لتعى الهوة متعذرة الاجتياز التى تفصلها عن قيمتها الوحيدة ***الغياب المستمر*** للإله فى ***حضوره الدائم***؛ وهكذا ستجد فى القلق، راحتها الوحيدة وفى البحث، رضاءها الوحيد. ولقد عبرنا عن العلاقة الثابتة للإنسان المأساوى بإله المأساة الحاضر والغائب بنفس الكلمات التى احتفظنا بها نظرا لأهميتها لختام هذا التحليل: "إن تشوقتَ إليه فقد ملكته".

من النادر أن يكون التعبير عن التوتر المأساوى بمثل هذا الكمال؛ تلك الحركة الدائمة بين القطبين المتضادين للوجود والعدم، للحضور والغياب، حـــركة لا تقـــدم أبدا لأنهـــا أبدية وفورية، كما أنها غريبة فى عصر فيه تقدم وتأخر.

وإذا ابتعدنا عن محتوى الفقرات المختلفة (ومعناها مستقل نسبيا كما هى الحال فى أى نص مأساوى) فإن بنية "مؤلَّف عن اهتداء الآثم" نفسها توضح بقوة طبيعة الوعى المأساوى.

ونأمل أن يساعدنا هذا التحليل فى فهم النص المأساوى الآخر العظيم بقلم پاسكال [١٨]: سر يسوع.

وقبل أن نتعرض لهذا العمل يجب علينا دحض اعتراض متوقع سبق أن واجهناه خلال مناقشات شفهية مع أنصار تأويل تقليدى لمؤلفات پاسكال.

وبالفعل نحاول قراءة "سر يسوع" بوصفه تعبيرًا لوعى مأساوى، ولكنه وبطريقة مباشرة تعليق يتبع عن كثب النصوص الإنجيلية عن جبل شجر الزيتون وموت المسيح؛ وفقرات عديدة بدت لنا وكأنها صور بليغة تعبر عن رؤية مأساوية لم تكن فى الواقع سوى مقاطع منقولة من النص الإنجيلى بعد أن أجريت عليها تعديلات طفيفة. وفى هذه الظروف ألا نكون قد ضللنا الطريق عندما نسبنا الطابع المأساوى لنص مسيحى خالص؟ ألم ندخل على النص دلالة غريبة على فكر پاسكال؟

وللاعتراض وزنه. فيقينا لم يشأ پاسكال قط أن يكون إلاَّ مسيحيًّا مخلصًا وتقليديًّا، وأن المسيحية لم تكن قط مجرد رداء خارجى لفكره، بل ترتبط ارتباطا وثيقا بماهيته نفسها. ولكن علينا التساؤل: أية مسيحية؟ لأن فى رأى مؤرخ الأفكار الوضعى، لا شك أن فكر القديس أوغسطين مختلف تماما عن الفكر التوماوى، الذى يختلف عن فكر مولينا وهلم جرا. فهناك أشكال عديدة من الفكر والوعى المسيحيين التى يمكنها كلها الاستناد بصور متفاوتة إلى إخلاصها للكنيسة وإلى الوحى. وبلا ريب يلائم الدين المسيحى بصفة خاصة التأويل المأساوى بفكرة الإله الذى يموت والخالد، وبمفارقة الإنسان-الإله، وبفكرة الوسيط، وباختصار بجنون الصليب. ولكن لأسباب اجتماعية وتاريخية، كان تأويل المسيحية هذا نادرا بصفة خاصة خلال قرون، وأيضا - ورغم التزام هذا التأويل ببعض مقاطع الأناجيل- فإنه اضطر إلى إبعادها عن سياقها بإهمال نصوص عديدة أخرى، مثل تلك التى تتحدث على سبيل المثال عن الحضور الجلى للإله.

ومن ثم يبدو لنا أن پاسكال باختياره هاتين اللحظتين المنفردتين من حياة يسوع للوحدة السامية – ليلة الچتسمانى (*la Nuit de Gethsémani*)(*) وسكرات الموت (*l'Agonie*) - قد أوَّل مسبقا الأناجيل وأعطاها دلالة مأساوية.

(*) الكلمة باللغة الآرامية تعنى معصرة الزيت، وتشير إلى قرية عند سفح جبل شجر الزيتون فى القدس، حيث قام يسوع بالصلاة وسط حوارييه النائمين بعد خيانة يهوذا، وقبل القبض عليه وعذابه.

ولكن يصبح الأمر أوضح إذا تساءلنا عن الفقرات التى استرعت انتباه پاسكال، وعن تلك التى تركها جانبا من بين النصوص الإنجيلية عن ليلة الچتسمانى وموت يسوع.

لا شك أن نص پاسكال يتبع عن كثب إنجيلى مرقس ومتى المتشابهين، ولكن نص الفقرات المتطابقة فى هذين الإنجيلين يصلح ***بالكامل*** لتأويل مأساوى. ومن قبل كانت آية (الإصحاح الثانى والعشرون،٤٣) فى إنجيل لوقا – وقد استعملها پاسكال[١٩]– متعارضة تماما مع أى تأويل مأساوى، وهى الآية التى تؤكد أن يسوع لم يكن وحده على الجبل، وأن الرب قد أرسل له رسولا ليطمئنه: "ولكن ظهر له ملاك من السماء ليشد أزره". ومن الأمور ذات المغزى العميق أن "سر يسوع" لا يذكر على الإطلاق تجاوز الوحدة هذا. ولكن فلنواصل تحليلنا. عند كتابته "سر يسوع" من المؤكد أن پاسكال استعمل أيضا إنجيل القديس يوحنا، بما أنه الإنجيل الوحيد من الأربعة الذى يذكر هذا التجاوز صراحة[٢٠]. إلاً أن فى هذا الإنجيل، لم يعد للنصوص الخاصة بجبل شجر الزيتون وبموت يسوع أى محتوى مأساوى. فى موت يسوع ألغى يوحنا "لم شبقتنى (لماذا تركتنى): ***Lama sabactani***" لمرقس ومتى، وسيصبح تخلى الإله فى "سر يسوع" "غضبه"؛ ومن ناحية أخرى تحولت وحدة جبل شجر الزيتون إلى صلاة تتحدث دائما عن مجد يسوع وعن ***تقديس الحواريين***. ولا نجد شيئا من كل هذا فى "سر يسوع" (بالعكس نجد فقرتين تناقضان[٢١] هذه التفاصيل تماما) فضلا عن أننا نلاحظ احتفاظ پاسكال بفقرة واحدة من نص القديس يوحنا من المحتمل أن يكون لها – إذا

أبعدناها عن سياقها- دلالة مأساوية وإلحاقها بعد تكثيفها بإحدى "الأفكار" (الفقرة ٩٠٦). وبالفعل الصلة واضحة بين "لم أعد فى الدنيا وهم لا يزالون فى الدنيا وأنا ذاهب إليك" (يوحنا، الإصحاح السابع عشر،١١)، و"لقد أعطيتهم الكلمة، والدنيا كرهتهم، لأنهم ليسوا من الدنيا كما أنى لست من الأشرار. ولا أسألك أن ترفعهم من الدنيا وإنما أن تحفظهم من الدنيا. فهم ليسوا من الدنيا مثلما أنا لست من الدنيا" (يوحنا، الإصحاح السابع عشر، ١١- ١٦) ونص الفقرة ٩٠٦، التى توجب على الإنسان أن يعيش فى الدنيا وفقا للإله، أى "دون المشاركة فيها والميل إليها".

وتعزز كل هذه الأمثلة تأكيدنا بأن "سر يسوع" ليس مجرد نقل للأناجيل ولكنه تفكر *مأساوى* بخصوصها.

وبعد هذا الحجاج السلبى، وقبل أن نتصدى لتحليل النص- بالمعنى الدقيق - يبقى لنا توضيح نقطة ثانية تخص دراسة پاسكال بصفة خاصة، وأيضا دراسة الوعى المأساوى بصفة عامة.

وبالفعل يصل هذا الوعى إلى توضيحين مختلفين، لكل واحد منهما أهمية رئيسية بالنسبة له، وإن كانت علاقاتهما به مغايرة تماما: توضيح خاص *بالإله* والآخر *بالوسيط*.

وليس الإله، ولا يمكن أن يكون، سوى حقيقة محتجبة، يعيش الوعى المأساوى *فقط* من أجلها. كتب پاسكال (الفقرة ٥٥٠): "سواء كنت وحيدا، أم على مرأى من البشر، فكل أفعالى تحت نظرة الإله الذى يقضى فيها حتميا، وقد كرستها كلها له"، ولكن ليس لهذا الوعى أى نوع من العلاقة العاجلة

والمباشرة مع هذه الحقيقة، بل ولا يستطيع حتى إقامة الدليل على وجودها. وكما سبق أن قلنا وكررنا، فالإله بالنسبة له *مصادرة عملية* أو *رهان*، وليس يقينا نظريا.

أمَّا حقيقة *الوسيط* فمختلفة تماما بالنسبة للوعى المأساوى؛ ويكون الوسيط الكائن الوحيد تماما والصادق تمامًا الذى يربط الإله: لعالم والعالم بالإله، هو الكائن الذى بكونه إنسانا بل وأكثر من إنسان يؤكد وينشئ الحقيقة التى لا يمكن إثباتها أبدا للألوهية بإيمانه الواعى، ومصادرته، ورهانه. ويعرف الوعى المأساوى هذا الوسيط بأكثر الطرق إثباتا ومباشرة، بل لا يعرفه، *لأنه هو*. ويتخذ الوسيط عند الملحد شكل فكرة مجسدة أو إنسان مثالى، وعند المؤمن يكون شكل الإنسان – الإله الذى أخبر به الوحى وأنقذ العالم بتضحيته. وتوجد علاقة مشاركة بين الوعى المأساوى والوسيط، بل علاقة تماثل، وإن لم يكن بها شيء من المشاركة الصوفية، إذ لا تؤدى إلى الوجد، ولكنها تحتفظ بل وتنشئ الوضوح التصورى الأكثر دقة؛ وليس بها أيضا شيء من الطائفة إذ إنها لا تتيح تجاوز الوحدة ولا خفض التوتر. عبَّر لوكاتش– الملحد– عن هذه العلاقة بصورة الأخوين اللذين يطاردان نفس النجوم، وإن لم يكونا رفيقين ولا صاحبين، أمَّا پاسكال– المؤمن – فكتب هذا النص الرائع: "سر يسوع".

وتجعل علاقة المشاركة والتماثل الإنسان غير قادر على أن يعرف نفسه بنفسه إلاَّ بمعرفة الوسيط، فى نطاق أنه حقا إنسان، أى أنه يتجاوز نفسه ليعيش تحت نظرة الإله. كتب پاسكال: "لا نعرف الإله إلاَّ بواسطة يسوع

المسيح، بل لا نعرف أنفسنا إلاّ عن طريقه. ولا نعرف الحياة والموت إلاّ بواسطة يسوع المسيح. وخارجه، لا نعرف ما هى حياتنا ولا مماتنا ولا الإله ولا حتى أنفسنا" (الفقرة ٥٤٨).

وهذا لا يقلل من صحة القول: إن الديانة المسيحية تنزع إلى أن تجمع وأن تخلط فى شخص يسوع المسيح هاتين الحقيقتين، بينما تنزع الرؤية المأساوية إلى الفصل بينهما وإلى إبعاد الواحدة عن الأخرى: فضلا عن أن فكر پاسكال المأساوى جعله يدرك هاتين السمتين فى شخص يسوع بصورة أكبر من المعتاد فى معظم النصوص المسيحية. ويكفى أن نذكر على سبيل المثال الفقرة ٥٥٢، التى تفصل بقوة بين الوجه الإنسانى المأساوى الظاهر للبشر ليسوع على الصليب، والوجه الإلهى والمحتجب، والميسر فقط للقديسين، ليسوع فى القبر(٢٢)، أو فلنذكر هذا المقطع من "سر يسوع" الذى سبق أن أشرنا إليه جزئيا والذى يبدو لنا فى غاية الأهمية: "لا توجد أية علاقة محددة منى إلى الإله، ولا إلى يسوع المسيح، ولكنى جعلته آثما؛ وكل مصائبنا أصابته. هو أبغض منى، ولكن بدلا من أن يمقتنى، يرى أنه نال شرف أن أذهب إليه وأغيثه.

"ولكنه إذا كان أبرأ نفسه بنفسه، فبالأولى سيبرئنى".

تحتوى هذه السطور - صراحة وضمنيا - على كل العناصر التى تتيح فهم الوعى المأساوى وتجسيده المثالى مع الوسيط. وسنسعى لاستنتاجها وإن عرضنا أنفسنا لخطر يبرر لومنا بأننا جنحنا إلى نوع من التحذلق المدرسى:

أولاً: تستبعد الكلمات الأولى أى لبس بين الإله والوسيط.

ثانيًا: يشبه الوسيط الإنسان المأساوى بدقة؛ فهو أقنوم (***hypostase***). وأصبح فى حاجة إلى غوث إنسانى، بعد أن جعله وجود الظرف الإنسانى آثما.

ثالثا: ولكن الغوث الذى يمكن أن يقدمه الإنسان لن يكون بالطبع مباشرا وفوريا. وتعرب عن ذلك جمل عديدة من "سر يسوع": "سيموت يسوع حتى نهاية العالم، فلا يجب أن ننام خلال هذا الوقت". "ويبتعد يسوع مكرها عن حوارييه ليدخل فى الموت، ويجب على المرء أن يبتعد مكرها عن أقرب أقربائه، وعن ألصقهم به ليحذوا حذوه".

"يحذون حذوه" و"يسير تحت نفس القبة ذات النجوم". هذا هو الغوث الوحيد، والعلاقة الوحيدة بين ذوى الوعى المأساوى، تلك العلاقة التى تزيد من وحدتهم، وبالتالى تتيح لهم أن يتجاوزوها.

رابعا: ولكن هذا الغوث الذى يجلبه الوعى المأساوى للآخرين وفقا لسبيله الخاصة، لا يغير شيئا من أن على كل وعى أن يبرئ نفسه بنفسه. فيسوع "شفى بنفسه".

خامسا: هناك فكرة مستترة، وإن بدت لنا ضمنية، إذ إن يسوع بإبراء نفسه بنفسه سيبرئ بالأولى الإنسان، ولكن سيكون هذا الشفاء فى آن واحد وبنفس القدر استحقاقا للإنسان نفسه، أى صنيعة وعيه الخاص وإرادته الخاصة.

إذن لا توجد أية علاقة محددة بين الإنسان المأساوى ويسوع المسيح، بل يوجد تبادل تناظرى[٢٣] فى العلاقة بين هذا الإنسان ويسوع على الصليب، وهو يتألم ويموت لإنقاذ البشرية.

ولهذا فلا يوجد نص آخر يستطيع أن يوضح لنا النفس المأساوية أفضل من "سر يسوع".

وليست الوحدة المأساوية مقصودة ومنشودة، بل تنتج عن عجز العالم أن يسمع مجرد صوت نداء جوهرى.

كتب پاسكال: "وجَّه يسوع دعوته للبشر ولم يلبوا الدعوة". "يبحث يسوع عن بعض العزاء على الأقل لدى أعز أصدقائه الثلاثة ولكنهم نائمون؛ فيرجوهم أن يدعموا جهده قليلا، ولكنهم يهملونه تماما؛ فلم يكن عندهم إلاَّ نذر من الشفقة لا يستطيع أن يمنعهم من النوم لحظة. وهكذا ترك الإله يسوع وحيدا يواجه غضبه." "فيبحث يسوع عن الرفقة والعزاء من قبل البشر. وهذا أمر فريد فى حياته كلها كما يبدو لى. ولكنه لا يتلقى أية استجابة لأن حوارييه نائمون".

"هذا أمر فريد فى حياته كلها كما يبدو لى". للكلمات هنا أهميتها. فپاسكال يعرف أنها لحظة فريدة، واستثنائية، فى حياة يسوع كما روتها لنا الأناجيل. وتكون هذه اللحظة الفريدة، والاستثنائية، الوحيدة التى يستطيع فهمها لأنه يعيشها ويأملها فى كل لحظة من وجوده نفسه، ففى هذه اللحظة يعيش يسوع وهو يسمو بها إلى مستوى مثالى، وهذا ما شعر به پاسكال وكأنها حقيقة الإنسان وماهيته.

هذه اللحظة حيث "ترك الإله يسوع وحيدا يواجه غضبه"، وحيث لم يسمعه الحواريون، لأنهم كانوا نياما، وحيث لم يستطع حتى الذين سمعوه أن يساعدوه إلاَّ بأن يظلوا مستيقظين ومعذبين بنفس عذابه، هذه اللحظة بالنسبة

للإنسان المأساوى ليست من نوعية لحظات الحياة اليومية، بل لحظة تسبقها لحظات أخريات مختلفة قد تشكل له الماضى، وأخريات لاحقة قد تصبح المستقبل.

ويجهل الوعى المأساوى الزمن (وهذا هو السبب الحقيقى للوحدات الثلاث فى مسرح راسين)، الوعى *لازمنى* – المستقبل مغلق والماضى ملغى – كما أنه لا يعرف إلاَّ بديلا واحدا: إمَّا *العدم* أو *الأبدية*.

وبعد أن أصبح هذا الخيار أساسيا، صار من المتعذر تصور أى تحول أو تغيير، لأن الماهيات ثابتة فى المأساة كما فى العقلانية. ويكمن الخطر الوحيد الذى تخشاه النفس دائما – وإن كان لا يتحقق أبدا لأنها حقًا مأساوية – فى التخلى عن الماهية، والعودة إلى الدنيا والحياة اليومية، والانتكاسة إلى النسبية والحل الوسط.

والوعى المأساوى لا زمنى حتى إن پاسكال جمع فى "سر يسوع" لحظتين منفصلتين فى واحدة، كان قد أخذهما من الأناجيل، لحظة جبل الزيتون (يسوع وقد تركه حواريوه) ولحظة الموت على الصليب (*لماذا تركتنى؟ lama sabactani* – يسوع وقد تركه الإله).

ولم يكن هذا لبسا اعتباطيا. فالوعى المأساوى يرتئى أن لحظات حياته كلها تمتزج بواحدة من بينها، بلحظة الموت. كتب لوكاتش: "الموت حقيقة محايثة مرتبطة برباط لا تفصم عراه بكل أحداث وجود الإنسان"، وكان پاسكال قد ردد نفس القول بطريقة مختلفة وإن لم تقل قوة"، "سيظل يسوع يموت حتى نهاية العالم، فلا يجب أن ننام خلال هذا الوقت".

فى هذا اللحظة اللازمنية والأبدية المستمرة حتى نهاية العالم، سيجد الإنسان فى وحدته وعذابه القيمة الوحيدة التى بقيت له، وستكون كافية لإقامة عظمته بعد أن أصبح وحيدا، وعرضة لعدم فهم البشر الذين ينامون، وأيضا لغضب إله محتجِب وصامت، وتكون هذه القيمة: الصرامة المطلقة لوعيه النظرى والأخلاقى، ومطلب الحقيقة والعدالة المطلقتين، ورفض كل الأوهام والحلول الوسط.

والإنسان ضئيل وبائس لعدم قدرته على الوصول لقيم حقيقية، والعثور على حقيقة مطلقة، وتحقيق عدالة حقًا منصفة؛ وهو عظيم بوعيه الذى يتيح له اكتشاف كل أوجه النقص، وكل تحديدات الكائنات والاحتمالات المجتمعة، وعدم الاكتفاء أبدا بواحدة منها، وعدم قبول أى حل وسط أبدا. وكثيرا ما كرر باسكال هذا الرأى فى "الأفكار":

"من الواضح أن الإنسان جُعل ليفكر؛ هذه هى كل كرامته وكل فضله؛ وكل واجبه أن يفكر كما ينبغى" (الفقرة ١٤٦).

"ما الإنسان إلا عود من البوص، الأضعف فى الطبيعة؛ ولكنه عود من البوص يفكر".

"عندما سيسحق الكون الإنسان، سيكون أكثر نبلا من قاتله لأنه يعرف أنه يموت، ولا يعرف الكون شيئا عن ميزته على الإنسان" (الفقرة ٣٤٧).

على ضوء هذه النصوص وفقرات عديدة أخرى تعرب عن نفس الفكرة، يجب علينا قراءة أحد أهم مقاطع "سر يسوع": "يسوع وحده فى

الأرض التى لا تشعر فحسب بألمه وتشاركه فيه، بل وتعرفه أيضا؛ فلا يلم بهذه المعرفة إلاَّ السماء والإنسان".

من هذا المنظور المأساوى الذى يعنى فيه "الوضوح" الوعى بالطابع المحتم للحدود، وأيضا الوعى بالموت خاصة، والذى لا يعرف أى مستقبل تاريخى، تكمن عظمة الإنسان قبل كل شىء فى قبول الآلام والموت قبولا واعيا ومطلوبا، ويحوّل هذا القبول الحياة إلى قدر مثالى. وتجعل العظمة المأساوية من ألم يبتلى به الإنسان، ويفرضه عليه عالم مجرد من الروح والوعى ألما مطلوبا وخلاّقا، وتجاوزا لبؤس الإنسان، بعد أن قام المرء بالفعل الدال المهم ورفض الحل الوسط والنسبية باسم اقتضاء جوهرى للحقيقة والمطلق.

"ويعانى يسوع فى آلامه العذابات التى يحدثها له البشر، ولكنه يعانى فى موته العذابات التى يحدثها بنفسه: ***"تعكير الصفو بنفسه:- turbare semetipsum"*** -. وهذا العذاب بيد غير إنسانية، ولكنها قادرة على كل شىء، وينبغى أن يكون قادرا على كل شىء ليحتمله".

"ولا يلتمس أن يمر الكأس إلاَّ مرة واحدة وأيضا بامتثال، وفلتأتِ مرتين إذا كان هذا ضروريا[٢٤]".

"ويتضرع يسوع وهو يشك فى إرادة الأب ويخشى الموت؛ ولكن بما أنه عرفه فيذهب ليلاقيه عارضا نفسه عليه".

وهكذا يوجد تعارض جذرى بين الألم *المبتلى به* الإنسان الذى لا يتجاوز الحيوان ولا يبحث إلاَّ عن ملذاته، والألم *الذى يريده* الإنسان- الإله، الذى يتجاوز الإنسان وينقذ بهذه الطريقة قيم الإنسانية وكرامتها.

"وليس يسوع فى بستان لذاتٍ كبستان آدم حيث ضل والجنس البشرى كله، وإنما فى بستان من العذاب حيث فاز بالخلاص والجنس البشرى كله".

والعلاقات بين الإنسان المأساوى وسائر البشر مزدوجة ومفارقة. من ناحية يأمل الإنسان المأساوى إنقاذهم وجذبهم معه، ومنعهم من النوم، والسمو بهم إلى مستواه الخاص، ومن ناحية أخرى يدرك الهوة التى تفصلهم عنه ويقبلها ويؤكدها، تاركهم لعدم إدراكهم بما أنهم جزء من الكون الذى لن يعلم شيئا حتى وإن سحق الإنسان.

"وحقق يسوع خلاص حوارييه بينما كانوا نياما. حققه لكل واحد من الأخيار بينما كانوا نياما، فى العدم قبل ميلادهم، وفى الآثام منذ ميلادهم".

"وسط هذا التخلى الكونى وتخلى أصدقائه الذين اختارهم ليسهروا معه، وعندما وجدهم نياما، غضب يسوع بسبب الخطر الذى يعرضون له أنفسهم، وإن كان لا يهدده، فحذرهم من فقدان سلامتهم الخاصة ومالهم، وخاطبهم بمحبة ودية رغم عقوقهم، وحذرهم من أن الذهن يقظ والجسد عاجز".

وعندما وجدهم يسوع مازالوا نياما، دون أن تستوقفهم اعتباراته، تكرَّم بألاَّ يوقظهم وتركهم ينعمون براحتهم".

وفى نهاية الأمر يمتد قبوله بالحقيقة وقوله نعم للقدر، إلى آلامه الخاصة، وحوارييه الذين ينامون، بل أيضا إلى الكون كله الذى يسحقه.

"ولا يرى يسوع فى يهوذا عداوته، بل أمر الإله الذى يحبه، ويبصرها من الضعف إلى حد مخاطبة يهوذا بالصديق".

" إذا كان الإله يعطينا معلمين من صنع يده، آه! لوجبت علينا طاعتهم عن طيب خاطر. وبلا شك تمتثل الضرورة والأحداث لهذا الأمر".

ولكن مهما كانت المحبة التى يشعر بها الإنسان المأساوى تجاه سائر البشر، فلقد أصبح من المتعذر اجتياز الهوة التى تفصل بينهم وبينه، كان لوكانتش يقول: إن المأساة مسرحية تؤدى لمشاهد واحد، للإله. "ينتزع يسوع نفسه من بين حوارييه ليدخل فى الموت، وعلى المرء انتزاع نفسه من أقرب أقربائه، ومن أكثرهم حميمية ليقتدى به".

" عندما يرى يسوع كل أصدقائه نياما، وكل أعدائه متيقظين، يفوض أمره إلى أبيه[٢٥]".

ولكن ما هذا الاقتضاء الذى لا يستطيع الإنسان المأساوى تحقيقه أبدا فى الدنيا ويجبره أن يفوض أمره تماما إلى الإله؟ ماذا يأمل من هذا الإله الصامت والمحتجِب؟ يكمن الاقتضاء فى اتصال الأضداد وجمعيتها، أى اقتضاء الجملة. ومن ثم ففى "سر يسوع" يتبين وعد الإله وكأنه وعد بالتغلب على ثنائية أساسية – بالنسبة للفكر المسيحى بصفة عامة، ولأى فكر تقريبا فى القرن السابع عشر – أصبحت هنا التعبير الرمزى لكل الثنائيات، والبدائل، التى تكون حياة الإنسان فى العالم: وحدة الروح والجسد فى الخلود.

ولا يستطيع أى شيء على وجه الأرض تجنب موت كل ما هو دنيوى وجسدى، فهذا الموت لا راد له. ومن ثم فلا يمكن أبدا أن يقبل الوجود فى الدنيا، إذ لا يقبل القيم البائدة، ولا القيم الجزئية؛ على سبيل المثال الروح المنفصلة عن الجسد. ولا يكون لحياته معنى إلاَّ فى نطاق تكريسها كلها

للبحث عن تحقيق قيم *كاملة وأبدية*؛ وبالسعى للحصول عليها – وبهذا السعى فحسب – "تسبق" روحه "الإنسان" لتصبح من هذه اللحظة خالدة. ولكن لا يوجد خلود الروح إلاَّ لأنها حقا إنسانية وتتجاوز الإنسان بحثا عن جملة، وهذا يعنى جسدا خالدا. وتكون الروح المأساوية عظيمة وخالدة طالما تبحث عن خلود الجسد وتأمل فيه، ويكون العقل مأساويا طالما يبحث عن الوحدة مع الهوى وهلم جرا. والإيمان المأساوى قبل كل شيء إيمان بإله سيحقق يوما الإنسان الكامل بروح خالدة وجسد خالد.

"لن يشفيك الأطباء، لأنك ستموت فى النهاية. ولكنى أنا الذى يشفى ويجعل الجسد خالدا.

"تحمل قيود الجسد وعبوديتها، فلن أخلصك الآن إلا من قيود الروح وعبوديتها".

وبعد أن قطعت الروح علاقتها العالم، ووضعت نفسها خارج الزمن، لم تعد تعرف مباشرة إلاَّ رغبتها الخاصة فى حضور إلهى، أى صلاتها الخاصة، وأصبحت لا تفكر لا فى اللحظة الماضية ولا فى اللحظات القادمة. وتوجد كلمة "مستقبل" مرة واحدة فى "سر يسوع" لتعنى بألا يجب أن يكون المستقبل جديدا بالنسبة للحاضر، وبألا يكون مختلفا عنه: "يجب إضافة جروحى إلى جروحه واللحاق به، فسينجو بى وهو ينجو بنفسه. ولكن لا يجب إضافة مثل هذه الأمور فى المستقبل".

ولكن لا ينبغى أن نخطئ فى فهم معنى قطيعة الإنسان المأساوى مع العالم ولا فى فهم معنى هذا التفويض الكامل لروحه إلى الإله. على أية حال ليس كل هذا وجدًا صوفيا، ولا راحة تشبه تلك التى قد تعد بها روحانية أوغسطينية. لأن إذا كانت الروح تفوّض أمرها تماما إلى الإله، فهى تفوضها إلى إله لا يفوض أبدا أمره إلى الروح.

"أنا حاضر إلى جوارك بكلمتى فى الكتاب المقدس، وبنفسى فى الكنيسة وبالإلهام، وبقدرتى فى القساوسة، وبصلواتى فى قلوب المؤمنين".

النص مهم جدا وله دلالة؛ لأن من الواضح أن پاسكال كان قد كتبه للإعراب عن الحضور المتعدد للألوهية، بل حضورها التام. ولكن رغم هذا القصد والمظهر الخارجى الذى يترتب عليه، يؤكد هذا النص كل نصوص پاسكال تقريبا كما يقول لنا أيضا إن غياب الإله مستمر فى حضوره الدائم(٢٦).

"أنا حاضر إلى جوارك بكلمتى فى الكتاب المقدس"، يقينًا؛ ولكن يجب معرفة قراءة هذه الكلمة وفهمها. فالچنسينيون– وپاسكال معهم– يعرفون أكثر من كل المسيحيين الآخرين أن قراءة الكتاب المقدس المتيسرة حتى لغير المؤمنين والهالكين، لا تكفى لسماع صوت الإله، ولا أن يكون المرء من المختارين.

"بنفسى فى الكنيسة"؛ ولكن هنا أيضا يعرف الچنسينيون أن الكنيسة *الحقيقية* والظاهرة بقائدها الدنيوى– البابا– لا تجسد دائما الروح الإلهية. ولقد أعرب يوما پاسكال عن موقفه بعد قرار البابا إسكندر السابع(*)، بكلمات

(*) بابا الڤاتيكان من ١٦٦٥ حتى ١٦٦٧. أكد البابا إسكندر السابع إدانة خمسة اقتراحات موجودة فى الأوغسطينوس، كما منع "الريفيات" لپاسكال (١٦٥٧) واتخذ موقفا متشددا من الچنسينيين.

رهيبة لمشاعر أى مسيحى وكاثوليكى، فهو يقول: "أتباع القديس أوغسطين موجودون بين ***الإله والبابا***".

"بالإلهام، وبقدرتى فى القساوسة"؛ هذا القول أكثر جدية وواقعية. وكما فى حال الكنيسة فلا يمكن للقس أن ينتفع من الوحى الإلهى إلاَّ إذا كان قسا حقيقيا، وألا يكتفى بشغل الوظيفة وارتداء الملبس وتحصيل الإيرادات.

وعلى المرء إذن حتى يجد الإله، أن يحسن التمييز بين المعنى ***الحقيقى*** للكتب المقدسة والكنيسة ***الحقيقية*** والقس ***الحقيقى***، وما هو مجرد مظهر خارجه كنسى بينما واقعه دنيوى لأخيار زائفين، ولمسيحيين متعلقين بشهوات الجسد. إلاَّ أن– وهنا يكمن المعنى الخاص لكلمة ***المأساة***– المؤمن لا يملك أية وسيلة للفصل بينهما ببصيرته الذاتية.

ولم يعتقد أى چنسينى حقيقى أن يكون الخضوع للكنيسة ضمانا مطلقا وكافيا للحقيقة، ولا حتى لعقله الخاص ولحدسه الانفعالى. ولا يكون الإله حاضرا فى وجدان المؤمنين إلاَّ بالصلاة له"، بمعنى باحتياج المؤمن له وبتكريس حياته كلها له.

ولكن – وسبق أن قالها لنا "مؤلِّف عن اهتداء الآثم" : لا تشعر النفس بأوجه الروعة التى يكافئ بها الإله الاعتياد على التقوى (فعندئذ سيكون حاضرا عن طريق هذه الروعة وليس "بالصلاة" فحسب)، كما لا تستطيع أن تعرف أبدا إذا كان الطريق الذى تسلكه مقبولا أو خاطئا، إذا أوصل إلى الإله أو على النقيض أوصل إلى العالم. ولا تضمن لها الصلاة إلاَّ احتياجها الخاص ومطلبها الخاص بحضور إلهى، وأيضا المسافة اللامتناهية التى

ما زالت تفصلها، وستفصلها طوال حياتها الدنيوية كلها عن هذا الحضور الذى تحيا من أجله فقط.

ولن يكون أبدا ما يتبقى لها يقينا، ولكن أمل فحسب.

وفى هذا الأمل، الذى أوجده اقتضاء مطلق لقيم أصيلة فى مواجهة عالم أبكم للأبد، وإله صامت صمتا مطبقا، يكون الشيء الجوهرى الانقلاب الجذرى للقيم التى تأتى بها المعرفة الجديدة للنفس، وأيضا آخر وأهم المفارقات: مفارقة ثقة لا توجد إلاَّ بوصفها قلقًا دائمًا، ويكون هذا القلق الشكل الوحيد للراحة والإيمان المتيسر للإنسان .

ومن ثم سننهى هذا الجزء من دراستنا بفقرتين من أهم ما جاء "سر يسوع" _ومن كامل مؤلفات پاسكال، وهما تعربان فى بضعة سطور عن الأفكار الأساسية للتحليل السابق؛ توضح الفقرة الأولى ماهية العلاقة بين الإنسان المأساوى الذى "يسبق الإنسان" وعالم – وإن ظل المجال الوحيد لنشاطه – أصبح غير واقعي تماما وغير موجود بالنسبة له:

"علينا أن نؤدى الأشياء الصغيرة وكأنها كبيرة، لأن عظمة يسوع المسيح كانت فى تأديتها بجانبنا وفى العيش مثلنا، والأشياء الكبيرة وكأنها صغيرة وسهلة لقدرته المطلقة".

أمَّا المقطع الثانى فيعرب عن العلاقة الوحيدة بين الإنسان وإله المأساة الغائب دائما والحاضر دائما والذى يقول عنه "مؤلف عن اهتداء الآثم": "إنك تملكه إذا رغبت فيه"، ولا يكون وجوده للنفس إلا رهانا وبحثا دائمين، كما

يكون البحث عنه وجودا مستمرا لكل فكرة من أفكارها ولكل فعل من أفعالها، لأنه يصيغ ماهية المأساة نفسها، والرسالة التى تعتقد النفس سماعها دائما لصوت الإله المحتجِب وغير المرئى، رسالة تأتى لها باليقين من قلب الشك، وبالتفاؤل من قلب الخوف، وبالعظمة من وسط البؤس، وبالراحة من وسط التوتر، رسالة تمثل وسط قلقٍ النفس وكربها الدائمين، السبب الوحيد الدائم والمقبول للثقة والأمل:

"لا تأسَ، فلن تبحث عنى إذا لم تكن قد عثرت علىّ".

الهوامش

(١) لا يمكن تصور مأساة رومانسية مقبولة من الناحية الفنية.

(٢) إلاّ إذا كان الواحد يستبعد الآخر.

(٣)وذلك دون ذكر الانفصال الذى طالما وصفه علمـــاء نفس التصـــوف بين "لحظـــة التجلى: **fine pointe**" وملكات النفس الأخرى، وهذا الانفصال غريب تماما عن الوعى المأساوى: فبالنسبة له لا يوجد سوى الأساسى وكل ما هو موجود أساسى أيضا.

(٤) نحن هنا أمام أكثر مظاهر الوعى المأساوى تعقيدا وامتلاء بسوء الفهم. فمن المسلم به فى رأينا ورأى أى مؤرخ أو عالم نفسانى أو عالم اجتماعى، أن يكون الاهتداء المأساوى نهاية سياق نفسى وزمنى، ولا يكون مفهوما من خارجه. غير أن محتواه بالتحديد ينفى هذا السياق. فكل ما هو نفسى وزمنى يحدث فى الدنيا، وبهذه الصفة لا يكون له وجود بالنسبة للوعى المأساوى، الذى فقد الحس الزمنى (**atemporel**)، وأصبح يعيش فى اللحظة وفى الأبدية.

كنا نتحدث يوما مع عالم نفسانى عن بيرينيس وفيدرا، فأعرب لنا عن اعتراض ننقله هنا بالتحديد لأنه يمثل سوء الفهم الأكثر خطورة، والذى ينبغى تحاشيه بأى ثمن. كان يقول: "لقد حذف راسين أى إعداد نفسى "لعمليتى الاهتداء" لأنه غير مجدٍ لتناسق مشاهد المسرحيتين، ولكن على الناقد إضافته وتصحيح نفسية الشخصيتين". وهو ما يعنى بالتحديد تعديل نفسيتهما، أو بالأحرى منحهما نفسية أخرى، وبالتالى إلغاء طابعهما المأساوى.

(٥) انظر على سبيل المثال رسائل ٣ يونيو و ١٤ أغسطس و ١٧ أغسطس و ٩ نوفمبر ١٦٣٧، و ١٥ نوفمبر ١٦٣٩، وأبريل ١٦٤١ و ١٦٤٤ (إلى أنطوان أرنو)، و ١٦ مارس و ١٤ مايو ١٦٤٩، و ٢٤ سبتمبر ١٦٥٢ ... إلخ.

(٦) G.von LUKÀCS., l.c., p 333-338.

(٧) انظر السطور الأخيرة التى سبق أن ذكرناها من سر يسوع والمقطع المطابق للوكاتش، والذى سبق أن ذكرناه فى الفصل الثانى.

(٨) انظر لوكاتش، نفس المصدر. للتقريب مع الفقرة ٣٠٦، التى أعرب فيها پاسكال عن نفس الفكرة.

(٩) **Défense de la foi des religieuses de Port-Royal et de leurs directeurs sur tous les faits alleguez par M.Chamillard dans *les deux libelles*, etc...,1667, p.59.**

(١٠) هى قضية البحث عن إيمان مفهوم منذ الـ **(Prosologion)** للقديس أنسلم **Saint Anselme** حتى **Thèses sur Feuerbach**، لكارل ماركس. وسنعود إلى هذه النقطة فى الفصل المخصص لمبحث علوم پاسكال.

(١١) انظر لو كاتش، نفس المصدر، ص ٣٣٥.

(١٢) لا شك أن هناك أكثر من وعى مأساوى: فى الواقع وأحيانا فى نفس المأساة على سبيل المثال تيتوس وبيرينيس، ولكنهما لا يشكلان جماعة: إذ تدخل بيرينيس الكون المأساوى فى اللحظة نفسها التى تغادر فيها الدنيا، وتنفصل عن تيتوس، لأن المنعزلين – مبدئيا على الأقل – يقللون من اتصالاتهم المتبادلة إلى الحد الأدنى. "لديهم أشقاء يطاردون نفس النجوم، ولكن ليس لديهم رفقاء ولا زملاء،" كما يقول لوكاتش (انظر: **G.LUKÀCS: Die Theorie des *Romons*. Berlin, T. Cassirer, 1928, p.29)**.

(١٣) على مستوى الترابط حيث يقع المؤلِّف، تبدو حتى الآن استحالة الاختيار بين الإلـــه العالم كـــ "فوضى" و"ارتباك"، فلم يصل المؤلِّف إلى الوضع المحدد الدلالة والواضح للرفض المجتمعى للدنيا وللمفارقة المعممة.

(١٤) L.c. p.342 .

(١٥) L.c. p.340 .

(١٦) يجب علينا أن نخصص هنا بضعة سطور لملحوظات برنشفيج التى تعرب عن سوء فهمين نموذجيين وواضحين يلزم الانتباه لهما بأى ثمن.

يبدو لنا الأول ظاهرا ولن نقف عنده طويلا. كتب برنشفيج بشأن "ضوء نقى خالص" قائلا: "لنقاء الضوء هذا معنى عقلى، فيعنى غياب أى ظلام وأى سبب للشك، يشكل إذن البداهة". ولا يمكن تخيل تعليل أكثر تناقضا لمعنى عمل باسكال. فلا يمكن أبدا فى رأى هذا المفكر أن يجلب العقل الإنسانى- بمعنى القدرة على إدراك الأمور المجردة intellect- الوضوح والبداهة المطلقين. خاصة إذا تعلق الأمر بالأهتداء وبالإله. ويبدو لنا جليا أن "الضوء النقى الخالص" لا يمكن أن يتأتى إلا من النعمة الإلهية التى لا تظهر للعقل وإنما للمحبة التى تتجاوز قدرة إدراك الأمور المجردة، وهو ليس ضوء العقل ولكنه ضوء القلب. (وفيما بعد سيكتب باسكال بنفسه: "العقل الذى تعاونه أنوار النعمة") .

وأمَّا سوء الفهم الثانى فأقل وضوحا، ولهذا السبب بالتحديد يكون أخطر، خاصة وأنه يميل إلى خلط الوعى المأساوى بنقيضه، أى الروحانية. وبشأن المقطع عن السمو، يتحدث برنشفيج عن "درجات" ويذكر على التوالى بيتي شعر لفولتير وللوكونت دى ليل (Leconte de Lisle):

"وفيما وراء كل هذه السموات، يوجد إله السموات".

و

"حتى الكواكب، وحتى الملائكة، وحتى الإله".

وسندع جانبا ما قد يكون غير متوقع فى التقارب بين پاسكال وفولتير، أو لوكونت دى ليل لنتصدى مباشرة للمسألة الحقيقية والمقبولة التى يطرحها هذا التفسير. وفى الواقع يشير بيت لوكونت دى ليل إلى تدرج فى القيم:

"حتى الكواكب ، وحتى الملائكة، وحتى الإله".

ونكاد نسمع بين الأطراف الثلاثة للجملة، كلمات "بل أكثر"؛ على أية حال الفكرة موجودة. ولكن فيما يبدو لنا تكون لنفس الصورة دلالة *متناقضة تماما* عند پاسكال (الغياب المطلق للتدرج، وثنائية قاصرة على المخلوقات *المتساوية* فى النقصان من ناحية، وإله مطلق وكامل من ناحية أخرى). وبما أن التأويلين يبدوان للوهلة الأولى جائزين، فسنحاول – ونرجو المعذرة – إجراء تحليل أكثر تفصيلا.

ولنلاحظ فى البداية أن پاسكال (مع الافتراض بأنه هو الذى كتب هذا النص) يختزل – فى السطور التى سبقتْ الفقرة التى نتكلم عنها – السمو إلى مجرد صعود فى الفضاء. ولقد بحثت النفس عن الخير الأعظم فى الأشياء الموجودة "فيها وخارجها وأمامها" ولم تجده "لا فى نفسها ولا فى جوارها"، وبعد أن استنفدت ما يمكن أن نطلق عليه الجهات الأفقية، اتجهت إلى الرأسية، نحو الصعود. هنا تصبح الصورة خطيرة ومحملة بالغموض. وتعطى اللغة الدارجة لفكرة الصعود معنى مكانيا وآخر أخلاقيا. وما ستقابله النفس فى صعودها – السماء والملائكة والقديسين – هم بلا شك كائنات وُضعت فى ترتيب ما مكانى بالنسبة للمؤمنين، ولكنها وُضعت فى هذا الترتيب على وجه التحديد بسبب تدرج ما للقيم. هل كان پاسكال قد وافق على هذا التدرج؟ يبدو لنا أن هذا التدرج يتناقض مع "الأفكار" فى مجموعها، بل إن النص الذى نتحدث عنه لم يدخر وسعا ليوازنه ويتجنبه. ويكفى مقارنته ببيت لوكونت دى ليل: " حتى الكواكب، وحتى الملائكة، وحتى الإله"؛ ويضع هذا الأخير نفس الكلمة أمام كل من الكلمات الثلاث للجملة، بمعنى أنه يماثلها بعضها بعضًا، وذلك فى نفس التقويم *الإيجابى*،

وتشير حتى إلى فكرة الصعود التام، المكانى والإنسانى فى آن واحد. وأما پاسكال فيفعل العكس تماما: بلا شك يماثل پاسكال السماء والملائكة وأكمل الكائنات بعضها بعضًا، ولكن بمعنى *سلبى* تماما، أى بغياب القيمة، ليواجهها بالقيمة الوحيدة الحقيقية، بالإله. "لا تقف النفس عند السماء، ولا فوق السماء ولا عند الملائكة ولا عند أكمل الكائنات حتى عرش الإله حيث تبدأ فى العثور على راحتها".

فضلا عن أن پاسكال يشير أيضا إلينا إلى السبب الذى يجعل السماء والملائكة وأكمل الكائنات غير كافية، فيستعمل نفس الكلمات التى استعملها لشرح تفاهة العالم، بل ويستعملها بطريقة واضحة ومطلقة: لن يكون فى (أشياء الدنيا هذه) ما يرضى النفس دائمًا، ولا فى السماء "ما يرضيها" وهذا بدءا من الآن. ألا يكون تحريف للنص وضع السماء أعلى من الدنيا؟

وفى النهاية نضيف أن كلمات "تبدأ فى العثور على راحتها" عندما يتحدث عن النفس التى وصلت أمام عرش الإله تعرب، فى آن واحد. عن عدم عثور النفس سابقا ومطلقا على أى شىء وأيضا عن عدم توصلها إلى نهاية قد تكون فيها راحتها.

كل هذا يواصل ما سبق أن قلناه بأعلى: إن الوعى المأساوى لا يعرف إلا "الكل أو لا شىء" بلا درجات أو وسطاء؛ فيكون نقيض أى تصوف وأية روحانية.

(١٧) تذكرنا هذه السطور على الفور بجزء من الفقرة ٧٢ عن اللامتناهيين.

(١٨) من المؤكد أن "سر يسوع" ينتمى لپاسكال بينما هذا الإسناد غير مؤكد بالنسبة لـ "مؤلَّف عن اهتداء الآثم".

(١٩) إنجيل لوقا، الإصحاح الثانى والعشرون ، ٤٤.

(٢٠) إنجيل يوحنا، الإصحاح الثالث والعشرون، ٤.

(٢١) "لا توجد أية علاقة محددة منى إلى الإله ولا إلى يسوع المسيح"؛ "فليكن المجد لى وليس لك، يا دودة الأرض".

(٢٢) قبر يسوع المسيح، كان يسوع المسيح ميتا، ولكنه مرئيا على الصليب. وفى القبر كان ميتا ومحتجبا.

لم يدفن سوى القديسين يسوع المسيح.

لا يدخل القبر إلا القديسون.

هناك يحيا يسوع المسيح حياة جديدة، وليس على الصليب.

كان آخر سر آلام المسيح وخلاص البشر.

لم يكن ليسوع المسيح قط مكان يستريح فيه على الأرض سوى القبر. ولم يتوقف أعداؤه عن إثارة قلقة إلاَّ فى القبر.

(٢٣) بالمعنى المنطقى لعلاقة تكون مماثلة فى الاتجاهين.

(٢٤) لا داعى لأن نؤكد هنا أن بين "مرة" و"مرتين" لا يوجد مجرد اختلاف فى الكمية، وإنما يوجد أيضا اختلاف *نوعى*.

(٢٥) "ربى، إنى أعطيك كل شيء".

(٢٦) هذا النص أحد النصوص النادرة الذى – فى حالة استبعاده عن النصوص الأخرى – قد يستطيع *ظاهريا* تبرير دعاوى السيد لابورت. ولكن پاسكال بالتحديد يعارض الفكر التوماوى، ولم يتوقف قط عن تأكيد المطلب المستحيل – يقينا – بمعرفة *مباشرة وفردية* للحقيقة.

الباب الثانى

الأساس الاجتماعى والفكرى

الفصل الخامس

رؤى العالم والطبقات الاجتماعية

سيكون هذا الباب من دراستنا – بالضرورة – مختلفا تماما عن السابق، وهذا يرجع إلى طبيعة الوقائع التى يهدف إلى دراستها تخطيطيا، كما يرجع بخاصة إلى درجة المعرفة والدقة التين ستكونان عليها فى كشفها.

ولهذا اعتقدنا أنه من المفيد البدء بفصل يشير إلى الأسباب المنهجية التى من أجلها رأينا أننا نستطيع تبنى أحد الطريقين المعتادين، وهما: دراسة المؤلفات دون أى إسناد جاد إلى الأحداث الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية للعصر، أو إرفاق الدراسة باختيار وترتيب جذابين إلى حد ما، بل ومذهلين، لبعض المسلمات المتميزة، فيوحيان بأن صورة هذه الوقائع حقيقية بينما هى تعتمد على اختيار اعتباطى وغير قائم على دراسة علمية جادة. إذن فالفصل الحالى يهدف باسم الدراسة الوضعية إلى تبرير الفصلين التاليين اللذين يهدفان أساسا وفى المقام الأول– بالإضافة إلى بعض الفرضيات التى يحاول صياغتها– إلى تحديد *نواحى النقص*، والإشارة إلى المجالات التى يتعين لاحقا كشفها عن طريق بحث طويل ومدقق، قبل التمكن من إرساء معرفة "مؤلَف" پاسكال، و"مسرح" راسين على أساس متين حقا.

وفى الواقع عند بدء هذه الدراسة، كانت هناك فرضية عامة تنبغى صياغتها بطريقة صريحة، لا سيما أننا نأخذها ***بجدية شديدة***، فنقبل كل ***النتائج المنهجية المترتبة عليها***، وهى: ***إن للوقائع الإنسانية دائما خاصية البنى الدالة، التى لا يمكن إلاَّ لدراسة تكوُنية (توليدية) إتاحة فهمها وتفسيرها فى آن واحد: ولا ينفصل الفهم والتفسير فى أية دراسة وضعية لهذه الوقائع***، إلاَّ لعارض سعيد لا يجب أن يؤخذ فى الاعتبار بالنسبة لعلم مناهج البحث.

وربما كان من المفيد أن نضيف على الفور- مثلما لرهان باسكال والمصادرات العملية لكانط واشتراكية ماركس- أن الأسباب التى دفعتنا إلى البدء بهذه الفرضية كانت أسبابا ***نظرية وعملية***. ***نظرية*** لأنها تبدو لنا الوحيدة التى تتيح إرساء المعرفة الأكثر تطابقا مع الواقع الموضوعى لدلالة الوقائع وتسلسلها، ***وعملية*** بقدر ما تتيح تبرير العلم بوظيفته الإنسانية، وتبرير الإنسان بالصورة التى يعطيها لنا عنه أفضل ما يمكننا التوصل إليه من معرفة دقيقة ومحددة.

ولكن أن نقول: إن هذه الفرضية توجد فى أساس الفكر الماركسى، فهذا يؤكد ضمنيا الطابع الخاطئ لسلسلة كاملة من تأويلات هذا المذهب التى تفصل النظرى عن العملى، وتستعمل المفاهيم التى تبدو لنا متعارضة لفلسفة الأخلاق وعلم الاجتماع الماركسيين.

وفى نطاق أن كلمة "علم الأخلاق" تعنى مجموعة من القيم المقبولة بمعزل عن بنية الواقع، وأن كلمة "علم الاجتماع" تعنى مجموعة – نظامية

أو غير نظامية – من الأحكام الفعلية المستقلة عن الأحكام التقويمية، ***فأى علم أخلاق وعلم اجتماع*** يصبحان غريبين ومتناقضين لفكرة تؤكد أنه لا يجب الإقرار بقيمة ما وقبولها إلا بقدر ما يقوم هذا الإقرار على ***المعرفة الوضعية والموضوعية للواقع***، كما تؤكد أن أية ***معرفة صحيحة للواقع*** لا يمكن أن تقوم إلا على ممارسة، وهذا يعنى على الإقرار الصريح والضمنى بمجموعة من القيم المطابقة لتقدم التاريخ. ولا يمكن أن يكون هناك "علم أخلاق" ولا "علم اجتماع" ماركسيان لسبب بسيط وهو؛ أن الأحكام التقويمية الماركسية تريد أن تكون علمية، وأن العلم الماركسى يريد أن يكون تطبيقيا وثوريا.

وهذا يعنى، أنه فى حالة المعرفة الوضعية للحياة الإنسانية، وأيضا العمل السياسى أو الاجتماعى، يصبح مفهوما "العـلم" و"الأخلاق" ***تجريدات ثانوية***– إذا حاولنا فصلهما – ***مشوهة*** للمسلك الكلى الذى يبدو لنا الوحيد الصحيح، والذى يشمل فى وحدة عضوية فهم الواقع الاجتماعى، والقيمة التى تفصل فيه، والعمل الذى يغيره.

ولتحديد هذا المسلك الكلى، يبدو لنا أننا نستطيع، مع احترامنا لما هو جوهرى فى دلالته الشائعة، استعمال مصطلح الإيمان، بشرط ***تخليصه من الاحتمالات الفردية، والتاريخية، والاجتماعية التى تربطه بدين محدد أو حتى بالديانات الوضعية بصفة عامة***. وفى الواقع لا نعرف مصطلحا آخر يشير بمثل هذه الدقة إلى ***أساس القيم فى الواقع، وإلى الخاصية المباينة والمتدرجة لأى واقع*** بالنسبة للقيم.

بلا شك يخفى استعمال مصطلح "إيمان" مخاطر واضحة، ترجع خاصة إلى أن الاشتراكية الماركسية التى نمت ابتداء من القرن التاسع عشر، وتعارضت بصفة مستمرة مع كل الديانات السماوية.. التى تؤكد وجود تعال فوق طبيعى أو فوق تاريخى، كما تجاوزت الأوغسطينية بل وأيضا عقلانية التنوير باستيعابهما، هذه الاشتراكية شددت بصفة شبه دائمة على تقليدها العقلانى الذى جعل منها الوريثة والمكملة لنمو طبقة الشعب ولثوراتها الدانية، وأيضا على معارضتها- الحقيقية بلا شك – للمسيحية.

ولهذا السبب فعندما نتحدث عن "الإيمان"، وهى الكلمة المخصصة حتى الآن وفى أكثر الأحيان للديانات المنزّلة ذات التعالى فوق الطبيعى، فإننا حتما نعطى الانطباع بالتخلى عن التأويل التقليدى، وبالسعى لإضفاء السمة المسيحية على الماركسية، أو على الأقل بإدخال بعض عناصر هذا التعالى فى الماركسية.

وفى الواقع، هذا الأمر خاطئ تماما. فالإيمان الماركسى إيمان ***بالمستقبل التاريخى*** الذى يصنعه البشر بأنفسهم، أو بالأحرى الذى نصنعه(١) بنشاطنا، وهو "رهان" على نجاح أفعالنا؛ وليس التعالى، موضوع هذا الإيمان فوق الطبيعى ولا فوق التاريخى، بل فوق الفردى، لا أكثر ولا أقل. ولكن يبدو أن هذا كاف لكى يرتبط الفكر الماركسى ثانية بالأوغسطينية عبر ستة قرون سادت فيها العقلانية التوماوية والديكارتية؛ وبالطبع لا يتعلق هذا الربط بنقطة التعالى حيث يبقى الاختلاف جذريا، ولكنه يكون فى الإثبات المشترك بين المذهبين على أن يكون تأسيس القيم فى واقع موضوعى يمكن

معرفته نسبيا وليس مطلقا (الإله بالنسبة للقديس أوغسطينو، والتاريخ بالنسبة لماركس)، وعلى أن المعرفة الأكثر موضوعية التى قد يتوصل إليها الإنسان عن حدث تاريخى، تفترض الإقرار بهذا الواقع باعتباره قيمة عليا سواء أكان الواقع متعاليا أم فوق فردى.

وعلينا أيضا أن نذكر اختلافا آخر رئيسيا بين الموقفين: فالإله فى الأوغسطينية موجود بصفة مستقلة عن أية إرادة وعمل إنسانيين، بينما مستقبل التاريخ نتاج إرادتنا وعملنا. والأوغسطينية ***تأكيد على وجود***، ***والماركسية رهان على واقع ينبغى علينا إنشاؤه***، وبين الاثنين موقف باسكال: ***رهان*** على وجود إله ***فوق طبيعى ومستقل عن أية إرادة إنسانية***.

ولا يجب أن يثير دهشة المفكرين المعتادين على العمل العلمى وضع الماركسية رهانا فى بداية أية دراسة وضعية للوقائع التاريخية، واعتبار هذا الرهان الشرط الأساسى لأى تقدم فى البحث. أفلا يبدأ أيضا الفيزيائى والكيميائى ***برهان على شرعية*** قطاع الكون الذى يعملان على دراسته؟ وألم يكن رهان العلوم الفيزيو كيميائية هذا، فى القرن السابع عشر، جديدا وغريبا تمام فما بال هذا الرهان فى القرن الثالث عشر؟

إذن لا يمكن أن يشكل البدء "برهان" ابتدائى اعتراضا جادا على المنهج الجدلى باعتباره منهجًا وضعيًا، ولكن ما يثير الاعتراض هو؛ الطبيعة المعينة لهذا الرهان، والتى تميزه عن الرهان الموجود فى قاعدة العلوم الفيزيو كيميائية، وهى :

(أ) خاصيته غير النظرية بصفة خالصة ولكنها نظرية وعملية فى آن (بينما فى العلوم الفيزيو كيميائية يبدو الرهان الابتدائى نظريا خالصا،

ولا يلتحق به الجانب العملى باعتباره تطبيقًا تقنيًا إلا بطريقة غير مباشرة).

(ب) عنصر الغائية الذى يحتويه (بينما فى العلوم الفيزيو – كيميائية يستبعد البرهان الابتدائى فى جميع الحالات أية غائية سواء انتهى إلى أن يكون حتميا، أو إحصائيا، أو قانونيا خالصا).

فى الواقع كانت العلوم الفيزيو – كيميائية قد حددت المبادئ الأساسية لمناهجها منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكانت هذه المبادئ قد صارت مكتسبا نهائيا للفكر المعاصر بفضل نجاحات تقنية عديدة، فلم يعد يثير الدهشة أن الأبحاث الدراسية الأولى العلمية عن الحياة الاجتماعية كثيرا ما استوحت ولا تزال تستوحى من مناهجها، كما نادت بفصل حاسم بين أحكام الواقع والأحكام التقويمية، وكذلك باستبعاد أية غائية.

ولم تكن قط صلاحية هذا الموقف مكتسبة مقدما، كما لم يكن النجاح فى العلوم الفيزيو– كيميائية يستطيع أن يؤدى– فى أفضل الحالات– سوى إلى *تخمين طفيف ومؤقت* فى صالح امتداد مناهج مستخدمة بنجاح بلا شك فى مجال مختلف تماما، إلى مجال الوقائع الإنسانية. ولا يمكن البت فى النقاش حول هذه النقطة إلاَّ بأبحاث محسوسة. وينبغى أيضا السماح للتحليلات الأبستمولوجية المتقدِّمة باستبعاد بعض الآراء المسبقة، وبالتالى بتمهيد الطريق.

ومن جهة أخرى يكفى أن نحذو حذو المفكرين المأساويين الكبار (پاسكال، وكانط) أو الجدليين (ماركس، ولوكاتش). وفى الواقع فلنؤكد أولا أن پاسكال وكانط قد حرصا من البداية على إثبات *أنه لا يوجد شىء على*

صعيد الأحكام ذات الصيغة الدلالية– الوحيدة التى تقرها العلموية– يتيح إثبات لا الطابع الخاطئ للرهان الابتدائى، ولا طابعه الصحيح[٢].

بدأ پاسكال وكانط بالرهان على وجود الإله، فبرهنا أنه ليس هناك شيء على الصعيد النظرى الخالص– على صعيد "العلم" بالنسبة للفيزيائيين والكيميائيين– يتيح إثبات وجود الإله أو عدم وجوده. كما يعرف ماركس ولوكاتش هما أيضا، أننا لا نقيم الدليل على وجود التقدم وخاصة على استمراره فى المستقبل على الصعيد القاصر لأحكام الواقع وخارج الأحكام التقويمية، لأن هاتين القيمتين الأساسيتين بالتحديد– التقدم والاشتراكية– مرتبطتان بالأفعال الإنسانية، أى بأفعالنا[٣].

كتب ماركس: "ليس السؤال عن إمكانية أن يكون للفكر الإنسانى حقيقة موضوعية سؤالا نظريـــا، بل هو سؤال عملى. ويجب على الإنسان– فى الممارسة– إثبات الحقيقة، أى الواقع والقوة، أى ما هو من جانب فكره. وتكون المناقشة مدرسية خالصة إذا دارت حول واقع الفكر أو لا واقعه بعيدا عن الممارسة[٤]." "إن الحياة الاجتماعية فى جوهرها ممارسة. وتجد كل الأسرار– التى تبدّل اتجاه النظرية نحو الصوفية – حلها العقلانى فى الممارسة الإنسانية وفى فهم هذه الممارسة[٥]". "ولم يقم الفلاسفة إلا *بتفسير العالم*، ولكن المقصود *تغييره*[٦]". ومن العبث بالنسبة لپاسكال وكانط أن يثبتا وجود الإله أو ينفياه باسم حكم الواقع، تماما كما أنه من العبث أن يثبت ماركس تقدم ومسيرة التاريخ نحو الاشتراكية أو نفيهما باسم نفس الحكم. فالإثبات فى الحالتين يعتمد على حكم صادر من القلب (بالنسبة لپاسكال) أو من العقل (بالنسبة لكانط

أو ماركس) ويتجاوز هذا الحكم فى نفس الوقت النظرى والعملى، ويدمجهما فيما أطلقنا عليه "اندفاعا إيمانيا".

وهكذا فلا يوجد شيء فى مناهج العلوم الفيزيو كيميائية يسمح بإثبات أو نفى وجود الإله أو وجود التقدم التاريخى. وقد تثبت فحسب هذه العلوم عن حق أن *فى مجالها* هذين المفهومين غير ضروريين. فلا يجب على فيزيائى كفء أو كيميائى كفء أن يتحدثا فى عملهما العلمى لا عن الإله ولا عن التقدم التاريخى. (إلاَّ بالطبع فى *تاريخ* الفيزياء أو الكيمياء، وفى هذه الحالة لن يكون هذا التاريخ علما فيزيائيا أو كيميائيا، بل علم إنساني).

ولكن إذا كان الفكر النظرى لا يستطيع مطلقا إقامة الدليل على أن طابع الرهان الابتدائى للفكر المأساوى أو الجدلى خاطئ، فهو لا يقيم الدليل أيضا على أن هذين الرهانين، أو بالأحرى هاتين الفرضيتين الابتدائيتين ضروريتان لدراسة الحياة الإنسانية والفردية والتاريخية والاجتماعية. ألا يمكن التقدم فى معرفة الإنسان بمناهج شبيهة بتلك المستخدمة فى العلوم الفيزيو كيميائية؟ هنا يشن المفكرون المأساويون والجدليون الهجوم بعد إثباتهم أن الرهان القائم على بنية ما للواقع لا يتعارض مع الإثباتات النظرية. وسيتمسك باسكال وكانط بإثبات استحالة تناول وعرض الواقع الإنسانى خارج الرهان على وجود الإله والمصادرات العملية؛ وسيذهب ماركس ولوكاتش إلى أبعد من ذلك وهما يؤكدان – عن حق – أن كل إثبات نظرى على بنية الواقع – مهما كان– يتضمن فرضية ابتدائية سواء صدرت أو لم تصدر عن وعى، وهو ما أطلقنا عليه رهانا؛ وبالتالى فى الوقائع الإنسانية

يصبح كل رهان ابتدائى على بنية للواقع شديدة الجبرية أو مجرد قانونية (بالمعنى المستخدم فى القوانين العلمية) رهانا متناقضا، ويستحيل تحقيقه بطريقة قويمة.

ومن ثم، يجب أن تتمسك المناقشة حول المنهج فى العلوم الإنسانية بتوضيح نقطتين:

(أ) بما أن كل العلوم فى الواقع تعى أن بدايتها رهان عملى ابتدائى، فهل تعلن صراحة عن هذا الرهان، أم من الأفضل الإبقاء عليه فى حالة اللاوعى والضمنى، مع الزعم بعمل دراسة حيادية ومستقلة عن أى حكم تقويمى.

(ب) فى حالة اختيار الحل الأول، ما "الرهان" العملى الذى يتيح المعرفة الأكثر موضوعية ومطابقة للواقع الإنسانى.

وقد تبدو الإجابة عن النقطة " أ " مسلما بها، لو لم يتكرر مرارا الرفض على إرساء العلم على "رهان" فى كتابات المفكرين العقلانيين والوضعيين باعتباره اعتراضًا على أى فكر مأساوى أو جدلى. ويرد باسكال على الملحد والمتشكك الذى يلومهما بأنهما لم يقوما "بهذا الاختيار، بل باختيار ما، لأن من اختار المسيحية كمن اختار الاحتمال الآخر، قد ارتكبا نفس الخطأ، والاثنان مخطئان: والصحيح عدم الرهان مطلقا"، فكان يجيب قائلا: "أجل، ولكن يتعين علينا الرهان. وهذا ليس طوعيا، فلقد أبحرت بك السفينة". وفى الأطروحات الشهيرة حول فيورباخ، يتمسك ماركس بإثبات أن المسلك العملى حتمىّ على الإطلاق فى أية واقعة وعى، وبأن "السفينة قد

أبحرت بنا" منذ الإدراك الأولّى؛ "لعدم قناعته ***بالفكر المجرد***، يرجع فيورباخ إلى ***الإدراك الحسي***، ولكنه لا يعتبر الحساسية نشاطًا عمليا لحواس الإنسان(٧). إلاّ أن هذا التطبيق المقوِّم لأية واقعة وعى منذ الإدراك الأولّى يكون دائما موثقا بهدف، أو كما يقول بياچيه، بتوازن ينزع إليه، وهذا يعنى – عندما يصبح واعيا – بقبول ضمنى أو صريح لسلم قيم.

ويبقى لنا أن نتصدى للنقطة "ب" لإثبات أن أى رهان على عقلانية خالصة قانونية أو سببية – مع استبعاد أية غائية – فى مجال العلوم الإنسانية، يكون مستحيلا ومتناقضا. وهذا راجع إلى أن العلوم الإنسانية تجد نفسها فى الموقف الخاص ***لتطابق جزئى بين فاعل البحث وموضوعه***، بحيث إن أى قانون عام وضعه مؤرخ أو عالم اجتماعى يجب أن يطبق فى المقام الأول على الباحث نفسه. وفى مجال الوقائع الإنسانية يكون نفى الدلالة، ووجود غاية، إمّا نفيا ضمنيا لأية دلالة وأية غاية للفكر العلمى نفسه، أو – وهو ما لا يقل خطورة – إيجاد امتياز ***أساسى*** وغير مبرر على الإطلاق للعالِم. وعندما واجه ماركس هذه المسألة من منظور العمل (إذ إن أى فكر ***مرتبط*** بعمل ما، وفى مجال معرفة الوقائع الإنسانية يكون الفكر عنصرا مكونًا فى العمل)، صاغ المفكر الاشتراكى، فى الأطروحة الثالثة حول فيورباخ، هذا التحقيق فيما يتعلق بالحتمية (وإن كانت ملاحظته تصلح تماما لتصور قانونى ووضعى خالص)، فكتب: "إن المذهب المادى الذى يريد أن يكون البشر ناتجين عن الظروف والتربية، ومن ثم يكون بشر معدَّلون ناتجين عن ظروف أخرى وتربية معدَّلة، هذا المذهب ينسى أن البشر

بالتحديد هم الذين يعدّلون الظروف، وأن المربى فى حاجة هو الآخر إلى تربية. ولهذا ينزع هذا المذهب بالضرورة إلى تقسيم المجتمع إلى جزءين، واحد منهما فوق المجتمع.

"ولا يمكن عقليا فحص وفهم تطابق تغيير الظروف والنشاط الإنسانى إلا بوصفها ممارسة تغير الواقع نوعيا (***umwälzende Praxis***)".

ولنستنتج بإيجاز أننا إذا أردنا البدء بفرضية *عامة* عن طبيعة الحياة الاجتماعية، فيجب أن تشمل أيضا هذه الفرضية الباحث نفسه ونشاط بحثه، أى أن تتضمن: (أ) عمل الإنسان التطبيقى، (ب) والطابع الدال لهذا العمل، (جـ) وإمكانية أن يفضى هذا العمل إلى نجاح أو إلى فشل. وقد تتغاضى العلوم الفيزيو كيميائية عن هذه السمات الثلاث، بل ويجب عليها أن تفعل ما دام الباحث نفسه ليس جزءًا من الموضوع الذى تدرسه، بل ولأن هذا الموضوع قائم على *التجريد* لكل ما يمكن أن يكون فى الكون موضوعًا للفكر أو للعمل.

إذن، ينبغى للتوصل إلى معرفة وضعية للإنسان، البدء برهان على الطابع الدال للتاريخ، وهذا يعنى– كما أشرنا إليه فى بداية هذا الفصل– البدء باندفاع إيمانى،": اعتقد كى تعقل ***Credo ut intelligam***"، هذا هو الأساس المشترك لأبستمولوجيا القديس أوغسطين وپاسكال وماركس، رغم أن فى الحالات الثلاث "الإيمان" مختلف تماما (بداهة التعالى، رهان على المتعالى، رهان على دلالة محايثة).

ولكن إذا بقينا على صعيد المنهجية الجدلية، فالرهان المبدئى على دلالة التاريخ يتضمن عددا من النتائج المنهجية سنخصص لها فحصا قصيرا. فيمكن بلا شك – دون أى اعتراض *قبلى* – النظر فى احتمال أن تكون

لإجمالى التاريخ وحده دلالة، بينما تكون عناصره المقوّمة كلها مجردة ***تماما*** من الدلالة إذا عزلناها عن سياقها ولو بصفة مؤقتة. ولكن هذه الفرضية – التى قد تكون صحيحة ***قبليا*** – لن تجعل العلوم الإنسانية تتقدم تقدما كبيرا، لأنها تثبت ضمنيا استحالة إحراز هذه العلوم على أى تقدم. فمن المحال فى الواقع على الإنسان معرفـــة إجمالى التاريـــخ، وهذا لا يرجع فحسب– كما فى العـــلوم الفيزيو كيميائية إلى ثراء الواقع المدروس الذى لا ينفد عمليا، بل أيضا لسببين خاصين بالعلوم الإنسانية وهما: من ناحية أن إجمالى موضوعها يتضمن ***مستقبلا*** محتملا يختلف نوعيا عن الماضى والحاضر، ومن ناحية أخرى أن العلوم الإنسانية لا تستطيع النظر فى موضوعها من ***الخارج***، فالفاعل العارف موجود ***بداخل*** الموضوع الذى يريد معرفته. إذن، إذا كان موضوع العلوم الإنسانية الدال فى إجماله مكونا من عناصر مجردة تماما من الدلالة، فلن يمكن دراستها إلا بمناهج مماثلة لتلك التى تستعملها العلوم الفيزيو كيميائية والتى– لأسباب سبق أن أشرنا إليها– لا تلائم لإدراك الوقائع الاجتماعية والتاريخية.

ومن ثم، يجب البدء فى العلوم الإنسانية برهانين على الخاصية الدالة لإجمالى التاريخ وعلى الخاصية الدالة نسبيا للمجموعات النسبية التى تكوّنه.

وقد نتخيل على الأرجح مثل هذه العلاقة بين الأجزاء والكل بطرق مختلفة[٨]. ولكن فى المجال التطبيقى– وهذا مفتاح اقتراحنا الابتدائى الذى يؤكد أن فى العلوم الإنسانية لا يمكن الفصل بين ***التفسير والفهم*** – هناك تقدم، يقينا يكون التقدم منقطعا، ولكنه دائم فى الفهم وفى التفسير التوليدى،

كلما توصلنا إلى إدخال الجمل النسبية التى ندرسها فى جمل أكبر تحتويها وتكون من عناصرها المكونة. ويمكن فهم كل موضوع مقبول فى العلوم الإنسانية- وهذا يعنى كل جملة دالة نسبية - فى دلالته، وتفسيره فى نشأته، إذا أدخلناه فى جملة (زمكانية) (***spatio- temporelle***) هى جزء منه.

وبالوصول إلى هذه البيِّنة تطرح أهم وأصعب المشاكل المنهجية فى مجال العلوم الإنسانية. لأننا إذا بدأنا برهان على وجود سلسلة من البنى المتدرجة ***الدالة***، فلا شيء يضمن - حتى فى حالة صحة فرضية البداية - أن أى تقسيم (مهما كان) لموضوع الدراسة سيسمح بكشف صلاحيته. وطالما أن معرفة البنية الحقيقية للحياة الإنسانية والتاريخية تتطلب تقسيم هذه البنية إلى بنى دالة، فهناك أمام الباحث احتمالات عدة - من بين مجموعة المعطيات التجريبية - أن تُجرى تقسيمات خاطئة تهدد بإظهار الواقع وكأنه مجرد من الدلالة، بما أن له بنية سببية أو قانونية خالصة، مماثلة لتلك التى تكوِّن عالم العلوم الفيزيو كيميائية. فإذا كنا قد توصلنا حتى الآن إلى أن تقسيم الواقع الإنسانى - الذى نهدف إلى دراسته - إلى جمل متزايدة الاتساع يجب أن يؤدى إلى تقدم مستمر فى الفهم والتفسير، فينبغى علينا الآن إضافة أن لمواجهة الاحتمالات المتعددة لتقسيم الموضوع تقسيما رديئا، والاحتمالات القليلة لتقسيم صحيح، يكون البحث القاصر على جمل ***دالة*** هو الدليل الوحيد الصحيح للباحث.

بل من المهم أيضا إضافة أن أحد أكبر المخاطر التى تهدد الدراسة الوضعية للوقائع، يوجد بالتحديد فى القبول غير النقدى للتقسيمات التقليدية

الراسخة، فهى تدفع بالباحث نحو دراسة موضوع ما، ثم يتضح – بالضرورة – فيما بعد بأنه غير دال حتى بالنسبة لأكثر الأبحاث تدقيقا وأكثرها عمقا. ويبرز ماركس فى كتاب رأس المال – ***وهو نقد للاقتصاد السياسى*** – مخاطر التقسيم التقليدى للموضوع، عندما يزعم هذا العلم دراسة الإنتاج والتداول وتوزيع الثروات بدلا من دراسة القيم التبادلية، مع كل التشوهات الأيديولوچية التى تنجم عن ذلك. ولكن إذا تقيدنا بموضوع أقرب إلى دراستنا الحالية، فيكفى أن نذكر المواضيع غير الموجودة بسبب سوء تقسيمها، وإن كانت تدرس فى معظم الجامعات الحديثة، وهى تاريخ الفلسفة وتاريخ الفن وتاريخ الأدب وتاريخ اللاهوت... إلخ.

ولنتوقف عند أول هذه المواضيع، بما أننا نود الحديث بداية عن الفلسفة. لا شك أن معظم المذاهب الفلسفية الكبرى تكوّن ***مجموعات دالة***، ورغم ذلك فحاصلها، وحتى ضم بعض منها، لم يعد يملك هذه الخاصية. ومن ثم لا يمكننا إلا أن ننضم تماما إلى نتائج السيد جوييه عندما ينتقد العناصر المتناقضة لمفهوم "تاريخ الفلسفة"(٩).

ورغم ذلك، فهذا لا يعنى على الإطلاق أن المؤرخ الذى يدرس إحدى الفلسفات يستطيع الاكتفاء بدراستها فينومينولوچيًا، ووصفها باعتبارها بنية دالة. بالطبع سيكون هذا عملا مفيدا ولكنه جزئى وغير كامل. ولكن ليتقدم فى تفسير وفهم موضوع دراسته، يجب عليه إدراجه فى الجملة الدالة لتيار من الأفكار أو الحياة الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوچية لمجموعة

اجتماعية متجانسة *نسبيا*، ولا أن يدرجه فى موضوع " تاريخ الفلسفة" غير الموجود، وغير واضح المعالم.

ومهما كانت ألوان التمثيل العضوى (***analogies organiques***) خطرة – وقد أشار الماركسيون دائما لخطورتها– فلتسمحوا لى أن أستعمل هنا تمثيلا واحدا يبدو لى موحيًا بصفة خاصة. يستطيع عالم الفسيولوچيا دراسة وظائف عضو ما– المخ على سبيل المثال – باعتباره بنية بيولوچية. وستظل هذه الدراسة ناقصة بالضرورة طالما انحصرت فى هذا الموضوع. وإذا أراد مواصلتها فسيعمل على إدراج المخ فى كلٍّ أكبر. لكن هذه الدراسة ستكون صحيحة ومثمرة إذا عمل على إدراج المخ فى مجموعة الجهاز العصبى، وبالتالى إدخال هذا الأخير فى مجموعة الجسم؛ وستكون هذه الدراسة بدون فائدة إذا أُدرج المخ الوحيد الذى يدرسه فى مجموعة أربعة أو خمسة أو ستة أمخاخ متشابهة أو مختلفة، ولكنها منفصلة عن أى جسم وأى جهاز عصبى. وفى هذه الحالة لن يكون موضوعها بنية بيولوچية، ولكن مجموعة بنى متشابهة. من الجائز أن يبدو هذا المثال اعتباطيا، فبالطبع لن ينادى أبدا عالم بيولوچى جاد بمثل هذه الفكرة العبثية. ولهذا تخيلناها لمجرد توضيح بعض نواحى الضعف فى العلوم الإنسانية المعاصرة. لأن ما يبدو عبثيا طالما تعلق الأمر بعالم بيولوچى، يصبح فى أحيان كثيرة حقيقة فى حالة المؤرخ التقليدى للفلسفة. فطالما يدرس نظاما فلسفيا واحدا، يجد نفسه بلا شك أمام موضوع مقبول، ولكن إذا انتقل من هذا النظام إلا آخر، حتى ولو كان قريبا جدا من حيث الزمن ولكن دون إدخال النظامين فى كلٍّ أكبر يحتويهما، ويلزم هذا

الكل لإتمام هذا الاحتواء، بأن يحتوى أيضا بالضرورة الحياة الفنية، والأدبية، والتيارات الأيديولوچية و*خاصة* الحياة الاقتصادية والاجتماعية، يجد هذا المؤرخ نفسه تقريبا فى وضع عالم بيولوچى يريد متابعة وفهم تحول عضو من نوع إلى آخر دون اعتبار لتغير إجمالى الجسم. وسيبوء مشروعه مسبقا بالفشل، أو بالتحديد سيقتصر على إحصاء أنظمة مستقلة تم وصفها بطريقة جيدة إلى حد ما، بل وتم تحليل بنيتها. ومن ثم، قد تكون هناك- بل هناك بالفعل- قصص جيدة جدا للفلسفة تخبرنا بطريقة صحيحة تقريبا عن بنية الأنظمة المختلفة التى درست منفردة، ولكن قليلا منها - وربما ولا واحدة - نجح فى إقامة رباط عضوى، أو سلسلة بين هذه الأنظمة المختلفة، وهذا راجع إلى سبب بسيط وهو؛ إذا كان هذا الرباط موجودا، فهو لا يوصل أنظمة فلسفية بصفتها تلك، ولكن يوصل حضارات فى جملتها، ولا يمكن إدراكه إلا بتاريخ إجمالى للحياة الاجتماعية.

ومع ذلك لا يمكن أن يبدأ تاريخ الفلسفة إلا بمجموعة مؤلفات وبأعمال مؤلف واحد. لقد سبق أن قلنا (فى الفصل الأول) وسنكررها فيما بعد، إن كل مجموعة أعمال مؤلف واحد لا تشكل فى حد ذاتها بنية دالة. ولا تنطبق تلك الصفة إلا على عدد محدود جدا من المؤلفات المتميزة التى - إذا كانت أصلية- تكوّن بسبب ترابطها بالتحديد أعمالا فلسفية، وأدبية، وفنية قيمة. ولن نلح هنا على مفهوم رؤية العالم، وعلى الإمكانات التى يوفرها لاستنتاج البنية المترابطة والدالة لمثل هذا العمل الفلسفى، أو الأدبى، بما أننا سبق أن تحدثنا عن الموضوع فى الفصل الأول، وأن الفرصة ستحين لاحقا لنعود إلى

هذا الموضوع أكثر من مرة، فالدراسة الحالية مخصصة بالتحديد لتحليلين من هذا النوع. ولنذكر – فحسب – أن التفسير التوليدى قد يسَّر كثيرا فى إجراء هذا البحث، بل وربما جعله ممكنا، وإن كان فى مجال البحث العينى قد يسمى– عند الاقتضاء – وصفا فينومينولوچيا. إذن فالمسألة العاجلة التى تطرح أمام المؤرخ تكون معرفة الخطوات التى يجب عليه خطوها لإدخال الموضوع الصحيح، والبنية الدالة التى يمثلها العمل الفلسفى أو الأدبى المستهدف دراسته، فى جملة أكبر تكون هى أيضا ***موضوعا مقبولا***، وتستطيع هذه الجملة عرض نشأة (*genëse*) عناصره المكونة. لكن التجربة تظهر، لأسباب سبق أن عرضناها بسرعة فى الفصل الأول، أن هذه الجملة لا يمكن أن تكون إلا فى بعض الحالات الخاصة، حياة فردية، وأن المرحلة الأولى التى يجب على الباحث التوقف عندها فى أكثر الأحيان تشمل مجموعة من تيارات الفكر والانفعالية (التى نطلق عليها شعور الجماعة، وفى الحالة المحددة التى ندرسها، ولأسباب سنشير إليها عما قليل، سنسميِّها الوعى الطبقى) ويمثل نظامها الفلسفى أو عملها الأدبى ذروة الترابط، وتلك التيارات تستطيع بالتحديد تفسير نشأته.

ولكن– رغم رأى مسبق مضاد – فعلينا إضافة، أن مجموعة النزعات الفكرية والانفعالية التى تصيغ بلا شك موضوعا وبنية دالة، تكون واحدة من بين فئتها الأقل استقلالية وفى نفس الوقت من أصعبها كشفا ووصفا. وتشكل هذه البنية من وجهة نظر المؤرخ مرحلة لا يمكن تفاديها بلا شك، ولكنها أيضا غير كافية على الإطلاق لعمله؛ فلا يمكن فهم وتفسير وعى جماعة

اجتماعية بصورة كاملة إلا فى نطاق إدخالها فى كلٍّ أكبر مكون من إجمالى حياتها الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والأيديولوچية.

وقبل الانتهاء من هذا الفصل التمهيدى نشير فى نقطة أخيرة إلى الأسباب - الواضحة من الآن - التى تبرر الجزء الثانى من دراستنا. لقد حاولنا أن نخط بسرعة فى السطور السابقة الأسباب التى من أجلها تبدو لنا أن الدراسة *الوضعية* لعمل أدبى، أو لنظام فلسفى، تتطلب إدخاله فى إجمالى الحياة الفكرية، والسياسية، والاجتماعية والاقتصادية لجماعة يرتبط بها. ولكننا لم نقل بعد شيئا عن طبيعة هذه الجماعة، وقد نترك نظريا هذه المهمة للدراسة البحثية العينية التى يلزم عليها تحديد - فى كل حالة على حدة - الجماعة الاجتماعية المناسبة للعمل الذى نريد دراسته. ولكننا نستطيع القول من الآن: إن المؤلفات الفلسفية أو الأدبية القيمة تشمل بالضرورة إجمالى الحياة الإنسانية، وينزع الوعى والعمل فى الجماعات الوحيدة التى قد ترتبط بها هذه المؤلفات نحو تنظيم إجمالى للحياة الاجتماعية؛ أى على الأقل فى العالم الحديث منذ القرن الثالث عشر ترتبط الأعمال الأدبية والفنية والفلسفية بالطبقات الاجتماعية - وعلى وجه التحديد- بالوعى الطبقى(١٠).

وبدءا من السطور السابقة سنفهم بسهولة لماذا بدا لنا أن دراسة وضعية صحيحة لـ"لأفكار"، *ولمسرح راسين،* تفترض تحليلا لبنيتها الداخلية، وأيضا إدراجها فى التيارات الفكرية والانفعالية الأقرب لها، وهذا يعنى إدراجها أولا فى المجموعة التى سنطلق عليها ***الفكر والروحانية الچنسينية،*** ثم فى إجمالى الحياة الاقتصادية والاجتماعية للجماعة، أو على

وجه الدقة، فى الطبقة الاجتماعية التى يرتبط بها هذا الوعى، وأيضا هذه الروحانية، وهو ما يطابق فى الحالة المحددة لدراستنا الوضع الاقتصادى، والاجتماعى، والسياسى ***لطبقة نبلاء رجال القضاء (noblesse de robe)***.

كما يجب إضافة أن هذه المراحل الثلاث للبحث، وهى: ***نص – رؤية العالم؛ رؤية العالم – إجمالى حياة الجماعة الفكرية والعاطفية؛ وعى الجماعة وحياتها النفسية، حياة اقتصادية واجتماعية،*** لا تشكل وحدها سوى ترسيم أساسى لواقع أكثر تعقيدا يخضع لسطوة سلاسل سببية أخرى عديدة تؤثر على البنى الدالة بتغييرها، وعلى المؤرخ ألا ينساها أبدا، وأن يواجه أهمها على الأقل فى حدود الممكن. فضلا عن عدم فهم الحياة الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية للطبقة موضع دراستنا إلا بالرجوع إلى الحياة الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية للمجتمع بأكمله.

ولا شك أننا وضعنا هكذا برنامجا للعمل جميلا جدا، ولكن للأسف به صفتان متعارضتان: فمن منظور جدلى، هذا البرنامج ضرورى، بينما عمليا يستحيل تنفيذه فى الحالة الحاضرة، حتى مع تقريب قد نصفه بأنه كاف ***مؤقتا***. وفى الواقع سنواجه صعوبة واحدة لا تتغير، وإن تعاظمت، واشتدت عند كل مرحلة من المراحل الثلاث، التى أوضحنا ضرورة استنتاج بنية دالة لكل منها، تتيح تفسير وفهم الترسيمة الجوهرية المرحلة السابقة توليديًا.

وبما أن المنهج الجدلى ليس منهج بناء ***قبلى***، بل منهج بحث وضعى، فمشروع استنتاج الترسيمة الجوهرية لبنية دالة يتطلب بداية فحصا جادا وكاملا ومفصلا، قدر المستطاع، ***للوقائع التجريبية الفردية*** التى تبدو

أولاً أنها تكوّنها[١١]. وانطلاقا من معرفة جادة ومتعمقة لهذه ***الوقائع المجردة*** قد نتوصل إلى جعل هذه الوقائع محسوسة تصوريا. ومن البدهى عند كل مرحلة من المراحل الثلاث المذكورة وهى: النصوص، والحياة النفسية- الفكرية والانفعالية- للجماعة، والحياة الاجتماعية والاقتصادية، أن يتزايد عدد الوقائع، وأن تتنامى صعوبة إدراكها، مما يجعل فحصها عسيرا، بل ومستحيلا، ليقوم به فرد واحد فى وقت محدود.

بلا شك لم يكن الباحث فى البداية أمام نقص تام للمعلومات، ولم يكن مضطرا للبدء من الصفر. فلقد وجد عددا لا بأس به من الدراسات العلمية حول كل من المجموعات الثلاث للوقائع الفردية المجردة، سبق وأن قامت هذه الدراسات بفحص واختيار الوقائع التى تكوّن مجال بحثها وفقا لوجهات نظر معينة، وتميزت بعض هذه الدراسات أحيانا بالمجهود الكبير جدا، وبالضمير المهنى الحى.

إلا أن الصعوبة تكمن فى هذه الكلمات القليلة: ***وفقا لوجهات نظر معينة***، لأن ما يبحث عنه المؤرخ الجدلى- مع احتمال أن يجده أو لا يجده (وهذه مسألة مختلفة تماما عن نجاح أو فشل رهانه الابتدائى) – هو ترسيم ***البنية الدالة*** التى تمثلها كل من الجمل الثلاث التى أشرنا إليها. إلا أن معظم الدراسات العلمية السابقة – مهما كانت ضخمة ومتبحرة- قد أجريت بعيدا عن أى شاغل من هذا النوع. وهذا جائز أيضا إلى حد كبير فى الدراسات التى تستند على النصوص، وبالتأكيد- نظرا لمناهج التأريخ التقليدية فى السابع عشر[١٢]- فيما يخص الحياة الفكرية والاقتصادية والاجتماعية. وهذا

يعنى، فى حالة دراستنا، أن الأمر لم يكن مجرد قراءة عدد ما من الدراسات التاريخية، وإعادة التفكير فى الوقائع التى ذكرتها، أو البحث عن علاقتها بالأعمال التى ندرسها، ولكن بالعودة إلى المصادر نفسها، وبإعادة فحصها من منظور جديد ومختلف تماما عن الدراسات السابقة.

ولحسن الحظ، فالعودة إلى هذه المصادر يمكن تحقيقها على مستوى النصوص التى تكوِّن الموضوع نفسه لدراستنا الحالية، بينما كانت أصعب على مستوى الحياة الفكرية، وعلى حساسية الجماعة الجنسينية.

من المهم أيضا الإشارة إلى أن الفرضية الرئيسية لوجود بنية دالة، أتاحت لنا فى هذه المرحلة اكتشاف مجموعة من الوقائع والوثائق التى ننشرها فى موضع آخر(١٣)، والتى ستغير بطريقة محسوسة الصورة التقليدية لفكر "أصدقاء بور- رويال". (وهذا الاكتشاف- إن لم يكن دليلا قاطعا - فعلى الأقل يكون قرينة قوية لصالح صحة منهجنا). ولكن من المسلم به حتى فى هذه المرحلة، أن يُبذَل جهد كبير للكشف عن حياة الجماعة الجنسينية وفكرها.

ولكن ماذا نقول عن دراسة الوضع الاقتصادى، والاجتماعى، والسياسى لطبقة نبلاء القضاة وعن حياتها الفكرية والعاطفية؟ لم يكن ممكنا فى الوقت الحالى طرح - ولو من بعيد - موضوع الفحص الجاد والنظامى للمصادر، وإن كان هذا الفحص يعد الخطوة الأولى الضرورية إذا أردنا فهم تكوُّن مؤلفات پاسكال وراسين.

ومن ثم، بما أننا لا نريد إخفاء نقص حتمى فى عملنا، ولا أن نتغاضى عنه، كما أننا لا نقبل - على حالها - نتائج الدراسات البارزة الموجودة من قبل، وإن كانت مكتوبة من منظور مختلف تماما، فلقد فضّلنا إدخال هذا الباب الثانى فى دراستنا، وفيها لا يحتوى الفصل السادس المخصص لطبقة نبلاء القضاة إلا على مجرد فرضية لخصناها من عدد ما من الوقائع التى جمعناها من أعمال المؤرخين، وبعض الوقائع الأخرى التى عثرنا عليها فى مذكرات منشورة آنذاك.

بقى أن نقول كلمات قليلة عن احتمال هذه الفرضية والتى - ونؤكد على ذلك مرة أخرى- لا يمكن إصدار حكم نهائى عليها إلا يوم أن تؤكدها دراسة جادة للمصادر أو تلغيها.

وتعتمد هذه الفرضية فى المقام الأول على أنها تعرض فى تفسير واحد مجموعة من المعطيات الفردية - سجلها مؤلفون لا يعرفون شيئا عنها - وكانت هذه المعطيات تبدو حينذاك مستقلة وبلا ترابط. وبالتأكيد لا يجب أن يتقدم تناسق الفكر على الاهتمام بالحقيقة، إذ لا يوجد أخطر من نظرية تُخضع الواقع لأناقة التفسير؛ ولكن طالما أن الأمر لا يتعلق إلا بوضع فرضية عمل، فتناسق الفكر هذا يكوِّن- فيما يبدو لنا- الأساس المشروع لرأى مسبق إيجابى. فمن المحتمل إلى حد كبير- حتى يستجد جديد- أن يتيح الاهتمام بإحدى الوقائع التى لم تراع- فى الأبحاث السابقة- والمقصود هنا صدى تغيير التوازن بين طبقات المجتمع على الفكر اللاهوتى والفلسفى، وعلى الإبداع الأدبى- أن نتبين علاقات لم تستوقف انتباه الباحثين.

فإذا كانت هذه الواقعة قد أتاحت أيضا إلحاق – بنفس البنية الدالة الواحدة– وقائع أخرى عديدة ومنقولة من دراسات غريبة تماما عن الفرضية التى تسعى إلى عرضها، فيكون أقل ما يوجب قوله هو؛ الإشارة إليها أولا (وهذا ما استطعنا وأردنا عمله فى الفصل السادس)، ثم التحقق منها فيما بعد (وسيقوم بهذه المهمة المؤرخون الجدليون مستقبلا فى نطاق اهتمامهم بالموضوع الذى ندرسه هنا). أمَّا بالنسبة للفصل السابع، فنأمل – دون استنفاد الموضوع على الإطلاق – أن يلقى ضوءا على حياة جماعة " أصدقاء بور رويال" وضمنيا على ولادة "الأفكار" ومسرح راسين، خاصة إذا قرَّبنا هذا الفصل من مراسلات باركوس التى نقوم بنشرها.

وقبل أن أنتهى من هذا الفصل، اسمحوا لى بدحض اعتراض كان قد وجه لإحدى دراساتنا السابقة. لقد أخذوا علينا الطابع الترسيمى والعام لتخطيطنا تاريخ الفكر البرجوازى الغربى الذى حاولنا وضع فكر كانط الفلسفى فى سياقه. إلا أن هذه الخطوة كانت ولا تزال حتى الآن مرحلة لا يمكن تفاديها لأية دراسة جدلية جادة. فينبغى على المؤرخ الجدلى– لدراسة مجموعة دالة لعدد من الوقائع على المستوى الذى يبدو له ممكنا– أن يدرجها فى جملة يكاد يخطها بطريقة ترسيمية. (فلو كان يعرفها جيدا، لاختارها لدراسته، ولطرحت نفس القضية على مستوى أعلى). ولكن لا يوجد هنا شيء متناقض ويستوجب اللوم بصفة خاصة. فليس هذا التخطيط الترسيمى اعتباطيا. وبما أنه بدأ ***بالبنية الدالة*** للوقائع التى يهدف إلى دراستها، وبما أنه سيعمل على إدراج هذه ***البنية الدالة*** فى بنية أخرى

تحتويها فى الزمان والمكان، كما أنه يريد إيجاد *رباط دال* بينهما، بل ويجب عليه العثور على هذا الرباط، كل هذه الخطوات تحد مسبقا من إمكانات الخطوط الترسيمية التى يمكن خطها. فضلا عن أنه يلقى بداخل هذه الحدود عائقا آخر لا ينبغى اجتيازه. وهذا الحاجز الثمين والمهم يكون الوقائع – التى اختيرت بطريقة عرضية واعتباطية من وجهة نظره – وإن كانت فى معظم الأحيان متعددة، كما أوضحتها دراسات كتبت من وجهة نظر مختلفة عن وجهته. وتكون نقطة البداية الوحيدة الممكنة لبحث لاحق، فى رأينا، تلك التى تقوم على تخطيط ترسيمى لبنية جوهرية، قد تعتمد من ناحية على دراسة جادة لإحدى بنياها المكونة، ومن ناحية أخرى على وقائع عديدة سبق معرفتها، ولعل هذا البحث يقوم بتعديلها- ومن المحتمل أن يعدلها- وفى هذه الحالة سيتطلب تعديلات حتى فى النتائج التى كانت تبدو نهائية للبنية الدالة والجزئية التى بدأ بها.

ولكن كل هذا ما هو إلا وصف لتقدم البحث الذى – إذا تناول معرفة الحياة الإنسانية – لا يمكن أن يتقدم إلا بشكل حلزونى، متجها بالتعاقب من الأجـزاء إلى الكـل ومن الكـل إلى الأجزاء، ويتقدم فى آن واحد فى معرفة كليهما.

داخل مثل هذا المسعى، بكل ما فيه من طابع مؤقت محتوم ونهائى، نود إدراج هذه الدراسة.

الهوامش

(١) الفرق كبير بين الصيغتين: صيغة "يصنعه البشر" تفترض منظورا يزعم رؤية التاريخ من الخارج؛ بينما صيغة "نصنعه" تفترض منظورا عمليا للإيمان والفعل.

(٢) كتب كانط: "إذا كان مقدرا للطبيعة الإنسانية أن تصبو إلى الخير المطلق، فيجب أيضا التسليم بأن ملكاتها للمعرفة، وخاصة علاقات هذه الملكات بعضها ببعض، تلائم هذا الهدف. ولكن نقد العقل الخالص النظرى يؤكد التقصير الشديد لهذا العقل فى حل أهم المسائل التى تعرض عليه وفقا لهذا الهدف، وإن كان لا يتجاهل إشاراته الطبيعية والتى لا يمكن إغفالها، كما لا يتنكر لعظمة المساعى **(die grossen Schritte)** التى يمكن القيام بها للاقتراب من هذا الهدف السامى المعين له، ولكن دون الوصول إليه أبدا بمفرده، ولا حتى بمعرفة أكبر للطبيعة." **(E.KANT: *Critique de la raison pratique*, Paris, Vrin, 1945,-P190)** - "إذا كان العقل العملى لا يستطيع تلقى شيء وإدراكه كأولى بخلاف ما يستطيع العقل النظرى تقديمه بنفسه وفقا لمعرفته، فسيكون لهذا الأخير الأولية. ولكن على فرض أن له بنفسه مبادئ أولية قبلية ترتبط بارتباط وثيق مع بعض المواقف النظرية، والتى رغم ذلك، ستفلت من فطنة العقل النظرى الجبارة (وإن كان لا يجب تعارض هذه المواقف معه)، فيكون السؤال هو معرفة الفائدة الأسمى (وليس على أيهما التنازل للآخر، فلا يوجد بالضرورة تعارض مع الآخر)".

(E.KANT: *Critique de la raison pratique*, Paris, Vrin, 1945,-P159) .

كتب باسكال: "تعرف إذن وجود المتناهى وطبيعته، لأننا متناهون وممتدون مثله. كما نعرف وجود اللامتناهى ونجهل طبيعته، لأن له امتدادًا مثلنا، وإن كان ليس له حدود مثلنا. ولكننا لا نعرف لا وجود الإله ولا طبيعته، فليس له لا امتداد ولا حدود.

"فلنتفحص إذن هذه النقطة ونقول: "الإله موجود، حيث لا يكون". ولكن إلى أية ناحية سنميل؟ لا يمكن للعقل أن يحدد شيئا فى هذا الموضوع: فهناك سديم لا متناه يفصل بيننا. وفى طرف هذه المسافة اللامتناهية، تجرى لعبة الرهان، حيث يكون اختيار أحد وجهى العملة. بما ستراهن؟ بالعقل، لا يمكن أن تختار أحدهما، كما لا يمكن ألاّ تختار أحدهما" (انظر **PASCAL, fr.233.**).

(٣) فى كل مرة نتعرض لكتاب چورج لوكاتش باعتباره منظرًا ماركسيًا نعنى كتابه القديم (***Histoire et Conscience de Classe***) الصادر فى ١٩٢٣، والذى عدل عنه الآن وصرح بأنه "خاطئ وتم تجاوزه".

(٤) الأطروحة الثانية حول فيورباخ.

(٥) الأطروحة الثامنة حول فيورباخ.

(٦) الأطروحة الحادية عشرة حول فيورباخ.

(٧) انظر الأطروحة الخامسة حول فيورباخ. ربما أُخذ علينا أنه - إذا كان ماركس على حق- فهذا ينطبق على العلوم الإنسانية، وأيضا على العلوم الفيزيو كيميائية. هذا صحيح. ولهذا السبب سبق وأن قلنا إن *أى* علم يبدأ برهان أولى. لكن الرهان - الكائن فى قاعدة العلوم الفيزيو- كيميائية - على العقلانية السببية أو الإحصائية لقطاع من الكون ***لا يمكن أن يكون فاعلا لعمل***، وأيضا الرهان على الاستعمال ***التقنى*** لمعرفة القوانين التى تحكمه، هذا الرهان أصبح اليوم مقبولا بالإجماع، بالإضافة إلى أنه أصبح ضمنيا، بعد أن أكده عدد كبير من النجاحات التقنية، ولم يعد عمليا مطروحا للمناقشة، إلا من بعض الفلاسفة الذين يعملون خارج العمل العلمى بحصر المعنى أو على هامش هذا العمل.

وإذا أردنا استعمال تشابه جرىء إلى حد ما، فيمكننا القول إن من بين العلماء فى مجال العلوم الفيزيو كيميائية، أصبح المعادل لملحد ولمتشكك پاسكال- أى المفكر الذى قد يشك فى الطابع، العقلانى والمفهوم، للكون الطبيعى- غير موجود عمليا. وبالتالى من غير المجدى كتابة صفحات لإقناعه.

(٨) قد تكون أهم فرضية هى التى تفترض وجود جملة دالة فى مجموعها، ومكونة من عدد من الجمل النسبية – من بينها البحث التاريخى نفسه –، وأيضا من عدد ما من العناصر غير الدالة وغير المنتمية إلى أية جملة دالة نسبية. هذه الفرضية ممكنة، بل ومحتملة. ولكن لا يمكن الاختيار بينها وبين التى تمت صياغتها فى هذا الفصل إلا على أساس عدد كاف من الأبحاث المحسوسة.

(٩) كان من الصعب إدراج استشهاد فى النص بسبب اختلاف فى المصطلحات قد يتسبب فى بعض اللبس. فالسيد جولدمان يحتفظ بالمصطلح الألمانى (Weltanschauung) لما أطلقنا عليه "رؤية العالم"، ويسمى "رؤية الكون" وسيلة العمل التصورية، ويبدو لنا هذا مبررا تماما، ولكنه مختلف عن المصطلح الأول والذى– إذا كنا قد أحسنا الفهم – ينتج عن إدخال مؤلفات فيلسوف أو كاتب فى إجمالى وعى وسيرة فردين، بدلا من إدخالها فى إجمالى وعى طبقى. ولا شك أن المفهوم ضرورى. لقد كررنا مرارا أن الدراسة الجدلية لمجموعة من الوقائع الفردية فى حالة مجموعة من النصوص تحديدا، تفترض إدراجها فى أكبر عدد من البنى الممكنة الدالة. ويجب أن تنتهى دراسة أى عمل فلسفى إلى فهمه وتفسيره التكوينى، *وأيضا* إلى اعتباره تعبيرا عن وعى طبقى كما هو تعبير عن وعى فردى. وتقوم الاختلافات بين جوبيه وبيننا حول نقطتين: *أولًا*: على مسألة تطبيقية وليس على مبدأ، وقد يمكن –*فى نهاية المدى* – حلها بطرق مختلفة وفقا للموضوع المدروس، ولحالة البحث، وخاصة لميول الباحث وفرديته. وهذه المشكلة هى: أيهما أسهل التوجه من الفرد والوعى الفردى إلى الوعى الطبقى أو العكس. يبدو لنا مبدئيا– إلا فى حالة وجود استثناء – أن الاحتمال الثانى صحيح بصفة عامة. بينما جوبيه – ودون أن يقولها صراحة – يفضل الاحتمال الأول. *ثانيا*: تبدو لنا النقطة الثانية أعمق. يعطى السيد جوبيه لكلمة "جوهر" دلالة عقلانية ولا زمنية، ولذلك فهو يجعل "واقعة فردية محسوسة" مقابلا "لجوهر مجرد". إذن فهو يميز بين "تاريخ الفلسفات" الذى يشتمل على وصف لجوهر

مجرد عديدة أو دراسة لذات واحدة، وتاريخ *رؤى العالم* الفردية، وفيها يرى – على حق– الوسيلة التصورية لدراسة الوقائع الفردية. ومن هنا كانت خلاصته:

"تتمسك الاتصالية والذات بنفس الترسيمات: يرى ديلتاى أن فى فلسفة الفلسفة، وأيضا فى فينومينولوجيا "ماكس شيلر: **Max Scheler**" أو فى أنثروبولوجيا ماركس، تمثل الـ **(Weltanschauungen)** أنواعًا من الذات: وقد تم أخيرًا تعريف "رؤية العالم" بالتحديد لإعطاء معنى ملائمًا لتاريخ بلا ذوات.

وهكذا فإن شتى المسائل التى تهم تاريخ الفلسفة ربما لا تطرح إلاَّ سؤالا أساسيا: يقدم المصطلحان "تاريخًا" و"فلسفة" تحت بطاقة عادية دعوتين مختلفتين تماما حتى إنه من الأفضل معرفة كيف استطاع تركيب لغوى ربطهما فى "تاريخ الفلسفة": يبدو أن البطاقة تحجب أبحاثا متباعدة بما فيه الكفاية حتى تتعايش مع بعضها".

(انظر: H.GOUHIER: L' Histoire et sa philosophie, p149-150.)

ولكن كلمة "ذات" لا تتعارض مطلقا بالنسبة للفكر الجدلى مع الواقعة الفردية، بل على النقيض هى وسيلة تفريد. وتكون الذات إدخال الواقعة الفردية *المجردة* فى مجموعة علاقاتها عن طريق التصور الذى ***يجعلها محسوسة***. كما يكون الفرد واحدا للأحيائى وللعالم النفسانى: فهو جملة نسبية لها بنية ودلالة. ولينتقل السيد جوييه من النص إلى الفرد يحتاج إلى اصطناع وسيلة لها نفس خاصية الـ **(Weltanschauungen)**، وهى *رؤية العالم الفردية* التى تفيد فى إدخال العنصر – نص محدد– فى إجمالى وعى وحياة. ويرتئى لنا – كما لجوييه – ضرورة وجود شكلين للتاريخ، يتكاملان ويوضحان بعضهما بعضًا، ولكن لا يبدو لنا من الممكن التحدث عن اختلاف فى الطبيعة عندما يتعلق الأمر ***بتاريخ جدلى***. وإذا أعطينا الكلمة "***ذات***" معنى عقليا ولا زمانيا، فكلاهما "تاريخ بلا ذوات"؛ وإذا أعطيناها معنى جدليا، فكلاهما تاريخ يريد أن يكون ذاتيا، وهما بالفعل كذلك فى نطاق نجاحهما فى ***جعل*** الوقائع الجزئية والمجردة ***محسوسة***. وبالطبع، كما يرى جوييه، لا يوجد أيضا بالنسبة لنا تاريخ صحيح "للفلسفة"

أو "للفلسفات"، ولكن توجد دراسة للأفكار الفلسفية فحسب بوصفها تعبيرًا عن حياة أو وعى فرديين وتاريخ المجتمع، حيث تظهر فيه الأفكار الفلسفية بوصفها تعبيرًا للوعى الفردى والوعى الطبقي. ويفترض أى *تاريخ* بنية دالة، وقد يكون الفرد، والطبقة، وفكر فلسفى معين، وعمل أدبى أو فنى معين، ***بنية دالة***، ولكن لا يمكن تعميم هذا القول على *الـ*ـفلسفة.

(١٠) انظر: **L.GOLDMANN: Sciences humaines et Philosophie** .

(١١) من المسلم به أن البحث قد يؤول فيما بعد إلى تقسيم الموضوع بصورة مختلفة عن التى بدأنا بها، مما يترتب عليه إلغاء بعض الوقائع الفردية للموضوع المراد دراسته، وإضافة البعض الآخر الذى لم يكن ضمن الموضوع. وهناك دائما علاقة جدلية – ما يطلق عليها بياجيه "صدمة مرتدة"– بين العمل البحثى والموضوع المراد دراسته.

(١٢) بالنسبة لحقب أخرى، هناك دراسات مهمة جدا مستوحاة إلى حد كبير من هذا الاهتمام. انظر على سبيل المثال دراسات "ماتييز: **Mathiez**" و"بيرين: **Pirenne**" و"لوسيان فيفر: **Lucien Febvre**" و"دانيال جيران: **Daniel Guérin**".

(١٣) انظر

Correspondance de Martin de Barcos. éditée par- L.GOLDMANN,P.U.F.,1955.

الفصل السادس

الچنسينية وطبقة نبلاء رجال القضاء

فى هذا الفصل نود تقديم فرضية لن نتمكن من تعزيزها إلا بالاستناد إلى عدد ما من النصوص المتناثرة، وهى: بعض الحكايات والروايات الصادرة من المصدر مباشرة - ما يطلق عليها المصادر- أو ملاحظات لمؤرخين درسوا هذه المصادر لسنوات طويلة[١].

وقد تكون هذه الفرضية رغم هشاشتها راجحة، لأنها- إلى حد علمنا على الأقل- هى الأولى والوحيدة حتى الآن التى حاولت إعطاء تفسير *وضعى*[٢] لمجموعة من الوقائع السياسية[٣]، والاجتماعية، والأيديولوچية التى كان لها أثر عميق على الحياة المادية والفكرية (بالمعنى الأوسع لهذه الكلمة) للمجتمع الفرنسى خلال الفترة من ١٦٣٧ إلى ١٦٧٧، وهما التاريخان اللذان يفصلان بين انعزال الناسك الأكبر "أنطوان لومتر: ***Antoine Le Maître***" (واعتقال سان - سيران فى ١٦٣٨) والعرض الأول لمأساة "فيدرا"، المأساة الأخيرة لراسين. وكانت هذه الوقائع - ووقائع عديدة أخرى حدثت خلال هذه الفترة - مرتبطة بظهور وانتشار أيديولوچيا تثبت ***الاستحالة المطلقة لتحقيق حياة صحيحة فى الدنيا***، أيديولوچيا أو بالأحرى رؤية كاملة - أيديولوچيا وانفعالية وسلوكًا - وصفناها ***بالمأساوية***.

وهكذا يشكل هذان التاريخان،١٦٣٧ و١٦٧٧، الطرفين الزمانيين لمجموعة الوقائع التى نهدف إلى دراستها فى بحثنا الحالى. بل ويجب إضافة أننا – ودائما ما يتبع الوعى الحياة المادية مع شىء من التفاوت – قد نستطيع تمييز فترتين منفصلتين: واحدة خاصة بالصراع الاجتماعى والسياسى، وتمتد من ١٦٣٧ حتى ١٦٦٩ (تاريخ الصلح مع الكنيسة)؛ والثانية خاصة بالتعبير عن الفترة السابقة تعبيرا فلسفيا وأدبيا، وتمتد من ١٦٥٧ (من المحتمل أن تكون "الأفكار" قد كتبت بين ١٦٥٧ و ١٦٦٢) حتى ١٦٧٧.

وبالطبع كانت هناك أيضا قبل ١٦٣٨، حالات من الزهد فى الدنيا ومن الخلوات فى العزلة، ولكن لم يكن لها الطابع ***الأيديولوچى*** لانعزال أنطوان لوماتر الذى رفض – كالنساك العديدين الذين حذوا حذوه حتى ١٦٦٩– الحياة الدنيوية بالمعنى الضيق والسائد للكلمة، بل أيضا ***أية وظيفة اجتماعية***، حتى وإن كانت كنسية أو رهبانية(٤)؛ ومن ثم، فالخلوات السابقة لعام ١٦٣٨ ليست مأساوية ولا چنسينية. كما ستكتب بعد عام ١٦٧٧ مسرحيات مهمة وجادة وحزينة، ولكن لن تكون – على الأقل لحد معرفتى – حتى نهاية القرن الثامن عشر من بين روائع الأدب العالمى ***لمسرحيات الإله المشاهد*** مآسى بالمعنى المحدد الذى أعطيناه لهذه الكلمة فى الدراسة الحالية.

بينما فى الفترة من ١٦٣٧ إلى ١٦٧٧، لا تعد مظاهر الرؤية المأساوية فى التاريخ ضمن ما يطلق عليه عادة الجماعة الچنسينية: فنحن نلقاها فى كل نخطوة تحطوها.

ولهذا فهناك سؤال يطرح لعالِم الاجتماع وللمؤرخ معا: من هم القوم الذين نمت بينهم هذه الرؤية مع افتراض التوصل إلى تحديدهم بوصفهم جماعة اجتماعية - ولماذا اتجهوا خاصة إلى هذه الرؤية خلال الفترة التى ذكرناها لتونا؟ وما البنية الأساسية الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، لما يمكن أن يغرينا أن نسميه الچنسينية الأولى، چنسينية باركوس، والأم أنچليلك، وپاسكال، ومآسى راسين؟

ولقد أظهرت معظم الأبحاث الجدلية المخصصة لتاريخ الأفكار أن الوقائع الثقافية المهمة جدا- مثل كتابة "الأفكار" وإبداع مسرح راسين- من النادر ارتباطها بسياق اجتماعى ثانوى وصعب اكتشافه. بل يكون فى أغلب الأحيان تعبيرا لتغييرات عميقة فى بنية المجتمع - الاجتماعية والسياسية- التى تبدو من السهل عندئذ الكشف عنها. فإذا بحثنا عن أهم التحولات التى حدثت فى المجتمع الفرنسى خلال الفترة التى تهمنا والسنوات التى تسبقها عن قرب، سنتوجه بصورة طبيعية نحو توسع الحكم الملكى المطلق وتأسيس أهم جهاز له، وهى بيروقراطية تابعة للحكم المركزى ومرتبطة به برباط وثيق: *"بيروقراطية*(٥) *المفوضين: bureaucratie des commissaires"*.

وبالطبع سيعترض- بحق- من يقول لنا: إن التوسع فى الحكم الملكى كان تطورا طويلا جدا، امتد لمدة قرون، ولهذا السبب فقد لا يصلح لتفسير مجموعة من وقائع محصورة بدقة فى الفترة الزمنية تلك التى تهمنا هنا.

ولكن لا يجب أن ننسى أن الحروب الدينية كانت قد أبطأت بقوة بل وأوقفت توسع الحكم الملكى المطلق، ولكنه عاد بالتحديد- وعلى مستوى نوعى أرفع- بعد تولى هنرى الرابع عرش فرنسا، وهكذا أصبحت السنوات

الأولى للقرن السابع عشر داخل مسيرة تمتد طوال مئات عديدة من السنوات وكأنها نوع من الإعادة؛ بالإضافة إلى أن الفترة من (١٦٣٧ - ١٦٧٧) تشكل المرحلة الأخيرة الحرجة لهذا المسيرة، والتى تصل إلى ذروتها فى النصف الثانى من القرن، قبل هبوطها فى القرن الثامن عشر إبان حكمى لويس الخامس عشر ولويس السادس عشر(٦).

ولقد تم توسع النظام الملكى فى العهد القديم بدءا من حكم الملوك الكابيسيان(*)، أولا بصراع دائم مع النبلاء الإقطاعيين- وهذه فكــرة تكاد تكــون معتادة. ولكن بالتحديد لمحاربة النبلاء؛ فقد كان الملك - الذى لا يملك لا إيرادات كافية ولا جهازا بيروقراطيا ولا جهازا حربيا- فى حاجة ضرورية للاعتماد على الحليف الرئيسى الذى يستطيع أن يسانده فى هذا الصراع، وهو: الشعب. وسرعان ما تكوَّن بين الشعب من ناحية، والنظام الملكى من ناحية أخرى مجموعة من القانونيين والإداريين الذين سيطلق عليهم فيما بعد جماعات الموظفين، وكانوا إحدى أهم الحلقات الوسيطة. وينتسب هؤلاء فى الأصل إلى الطبقة العامة (الشعب) ويرتبطون بها برباط وثيق عن طريق علاقات أسرية متعددة، ويقيمون فى المدن، وأحيانا فى الأقاليم، ويدينون بالولاء للملك بحكم التعليم، والتقاليد والمصلحة، فضلا عن أنهم أصبحوا بصفة متميزة الجهاز الحكومى والإدارى للملكية (إلى جانب الجيش بالطبع). ويدل وجود هذه الطبقة الاجتماعية وتاريخها على الاندماج الواقعى لطبقة الشعب والحكم الملكى.

(*) الأسرة الثالثة التى حكمت فرنسا من ٩٨٧ وحتى ١٣٢٨.

ولا شىء يميز هذا الواقع أفضل من الصعوبات ذات الطبيعة المنهجية أكثر من كونها إخبارية التى تصطدم بها دراسة نظام بيع وشراء هذه الوظائف، قبل وحتى خلال القرن السادس عشر. فهل كانت هذه الوظائف تباع أو أنها كانت تمنح مقابل خدمات مقدمة؟ ليس لهذا التساؤل معنى، فإحدى الخدمات الرئيسية التى يمكن تقديمها للملك، وأحد أدلة الولاء له، كان بالتحـــديد تدبير الأموال التى كان الملك فى حاجة ماسة إليها، وحتى بيع الوظائف من موظف إلى آخر كانت تتم (فى الغالب) دائما داخل جماعة محصورة نسبيا من الذين يدينون بالولاء للحكم الملكى، وربما كانت عملية البيع تشبه إلى حد ما التوصيات والحمايات الضرورية حتى يومنا هذا للجهاز البيروقراطى فى الدول الحديثة.

وهكذا فلا يبدو أن نظام البيع والشراء للوظائف سيصبح ***نظاما اقتصاديا*** إلا فى العصر الذى ستكون له فيه أيضا دلالة ***سياسية*** خاصة، عندما لا يصبح التحالف والتضامن شبه ضمنيين وطبيعيين بين الموظفين والسلطة المركزية.

كما أن التمييز بين الموظفين والمفوضين - الذى سيصبح ***مهمًا جدا فى القرن السابع عشر***- لا يبدو لنا تعبيرًا عن **خصومة *اجتماعية*** مهمة وحقيقية فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وربما حتى فى بداية القرن السادس عشر (بالطبع من الصعب وضع الحدود عندما يتعلق الأمر بمسيرة اجتماعية تتطور ببطء، وتتشعب)، فعلى سبيل المثال يوجد منذ زمن بعيد جدا قانونيون مسئولون عن متابعة الخلافات بين الحكومة والأفراد، يجوبون البلاد على ظهور الخيل فى جولات تفتيشية ***(Maîtres des requêtes en***

(chevauchée؛ وهم من سيكونون الأمناء فى المستقبل؛ والمهم هو معرفة متى أصبح هذا النظام عاما حتى تحول إلى *مؤسسة* مناهضة للبرلمان.

وفى الواقع، ينبغى علينا – فيما يبدو– أن نتبيَّن ثلاث مراحل كبرى خلال تطور بطيء استمر عدة قرون، كما جاء فى دراسة السيد موچيس(٧) وهذه المراحل هى:

(أ) الملكية الإقطاعية غير المباشرة، التى سنسميها من وجهة نظر علم الاجتماع غياب السلطة الملكية الحقيقية السائدة قانونا، فلم يكن الملك فى المقام الأول إلا سيدا إقطاعيا أكثر ثراء وقوة من معظم السادة الآخرين (ولكن ليس من كلهم)، إلا أنه يحظى فى الواقع بنفوذ يجتذب له مساندة المدن وعامة الشعب فى صراعه ضد السادة الآخرين.

(ب) الملكية المعتدلة فى النظام القديم – والتى تتميز بهيمنة مكتسبة نهائيا للملك على السادة الآخرين – وفيها تعتمد الحكومة على الشعب وعلى هيئات القانونيين والإداريين والموظفين.

(جـ) وأخيرا الملكية المطلقة التى أصبحت مستقلة عن النبلاء وأيضا عن الشعب والمحاكم العليا(*)، والتى تحكم بواسطة هيئة من

(*) فى البداية كانت المحاكم العليا خاصة بالمناطق المنضمة حديثا للمملكة أو بالمستعمرات، ولها نفس اختصاصات البرلمان الأخرى، وإن حرصت على الحفاظ على طابع هذه البلاد، وعلى تشريعاتها من أى تعد عليها، حتى وإن كان من قبل الملك نفسه، بالإضافة الى أن الملك لم يكن بإمكانه عزل هؤلاء القضاة من وظائفهم.
وبصفة عامة، كان القضاة يتمتعون بامتيازات متفاوتة تصل بالنسبة للمستشارين الممارسين لمدة عشرين عاما إلى حد الصعود إلى طبقة النبلاء، أو بالأحرى إلى =

المفوضين تطبق سياسة متوازنة بين الطبقات المتعارضة لا سيما بين الأرستقراطية والشعب (ولكنها أيضا تلعب ضد كل طبقة من هذه الطبقات لعبة أخطار حركات التمرد الشعبية والحاجة إلى سلطة قوية لقمعها[^]).

وإذا أردنا، فى هذا التطور الإجمالى، تحديد الفترة التى ظهرت فيها الچنسينية الأولى وانتشرت، فيجب علينا ربطهما بالتحول من الملكية المعتدلة إلى الملكية المطلقة، وبنقل جزء من اختصاصات الموظفين - والمحاكم العليا خاصة- إلى هيئة مختلفة للإداريين، وهى هيئة المفوضين. وإذا أردنا فهم نشأة الچنسينية، ينبغى علينا التوقف قليلا عند دراسة هذين السياقين المرتبطين بعضهما بعضا واللذين - وهذا مسلم به - لا يقتصران على السنوات القليلة التى ندرسها هنا، بل يمتدان إلى ما يقرب القرنين، تتخللهما بالطبع فترات يسر وعسر، وأوقات يتحقق فيها تقدم مفاجئ، وأخرى تقهقر مفاجئ. ومهمة المؤرخ، وخاصة المؤرخ عالمِ الاجتماع، استنتاج الخطوط الرئيسية للتطور، وخاصة للفترات التى تمت خلالها التحولات الحاسمة، وذلك من هذه القائمة الطويلة للوقائع الفردية- التى تبدو للوهلة الأولى مشوشة إلى حد ما ومتشابهة- (مراسيم بضرائب إضافية، إنشاء وظائف، تحذيرات، أوامر ملزمة صادرة من الملك إلى قضـاة محكمـة ليسجلوا أمرا منشورا، تسجيل بناء على أمر صريح من الملك، لجان مؤقتة أو دائمة...إلخ).

= طبقة "نبلاء رجال القضاء". وعندما تحولت وظائفهم إلى أموال ثابتة، أصبحت هذه الوظائف تباع وتشترى وتورث.

وللأسف فالأعمال التى يمكننا الاستناد إليها فى هذه الدراسة قليلة مع استبعاد المصادر بالطبع. فضلا عن أنها تتناول خاصة جانبين محددين، وإن كانا مهمين لهذا السياق، وهما: تشكيل مجالس الملك فى القرن السابع عشر، والنزاعات بين الملكية والبرلمانات، ولا سيما برلمان باريس(*).

فى السطور القادمة، استخدمنا فى المقام الأول لما يتعلق بالقرن السادس عشر أعمال إدوار موچيس[٩]، وهـ. دروو (*H.Drouout*)[١٠]، وبالنسبة للقرن السابع عشر ومجالس الملك دراسات كليمان (*Clément*) وبواليل (*Boislile*)[١٢]، وكاييه (*Caillet*)[١٣]، وشورويل (*Cheruel*)[١٤]، وخاصة الدراسات الرائعة المعاصرة للسيدين چورج پاچيس (*Georges Pagĕs*)[١٥] ورولان مونييه (*Roland Mousnier*)[١٦]، [١٧].

تعطى هذه الأعمال انطباعا بأن حدة النزاعات بين الملكية والبرلمانات، خاصة برلمان باريس، حتى منتصف القرن الرابع عشر، كانت تشكل علامة صحيحة لتفاقم الحكم الاستبدادى، فإذا كان هذا الانطباع سليما- كما نفترضه – فنستطيع ربط هذا التوسع الاستبدادى حتى الحقبة التى تهمنا بثلاث فترات منفصلة، تشمل ثلاثة عهود: (أ) عهد لويس الحادي عشر، (ب) عهد فرنسوا الأول[١٨] وهنرى الثانى، (جـ) عهد هنرى الرابع ولويس الثالث عشر؛ تقع كل دفعة من هذه الدفعات الثلاث للحكم الاستبدادى الملكى فى مستوى سياسى أرفع من سابقتها وفى مستوى مختلف نوعيا[١٩].

(*) مجلس أعلى للقضاء مكون من جماعة من المتخصصين المستقلين عن الملك ووزرائه.

ولا يمكننا هنا أن نغض النظر عن عهد لويس الحادى عشر، الذى ظهر فيه أول مظاهر الحكم الاستبدادى، وإن لم يبلغ النزاع مع الشعب والبرلمان درجة من الأهمية تكون كافية لزعزعة الحكم بصورة جدية [٢٠].

وأما الحقبتان الأخريان للاستبداد الملكى، فقد انتهت كل منهما بحرب أهلية؛ حرب العصبة (*La Ligue*[*]) وحرب المقلاع (*la Fronde*[**]). وهذا هو القاسم المشترك بينهما، ونضيف إليه اختلافات مهمة لا ينبغى تجاهلها إذا أردنا فهم لماذا أدت الحرب الثانية وحدها إلى نشأة الجنسينية.

(*) نشبت حرب العصبة فى البداية لأسباب دينية بعد اتفاقية نومور (**Nemours**) التى نصت على أن الكاثوليكية دين الدولة، ثم تطورت إلى صراع على السلطة، وانتهت باعتناق هنرى الرابع الكاثوليكية وبإنشاء دولة مركزية فى يدها كل السلطات.

(**) يطلق عليها أيضا "حرب النقافة". بدأت هذه الحرب بالتمرد على الوزير الإيطالى مازارين (**Mazarin**) وعلى الملكة الأم آن النمساوية (**Autriche'Anne d**) الوصية على ولى العهد لويس القاصر (لويس الرابع عشر فيما بعد). نشبت الحرب فى عام ١٦٤٣، وكانت فرنسا آنذاك تمر بفترة اضطرابات بسبب زيادة الضرائب وكثرة عددها وسوء توزيعها وعجز الفلاحين عن سدادها. وفى ١٦٤٨ طالب برلمان باريس بوضع حد لهذه التجاوزات، فكان الاصطدام بين رجال القضاء والسلطة الحاكمة، ثم انضم سكان المدن إلى سكان الأقاليم ورجال القضاء، وعمت الفوضى. واضطر مازارين إلى إجراء بعض التعديلات على قراراته، ثم عاد وألغاها، وانضم بعض النبلاء إلى المتمردين، وشعر مازارين بأنه يحارب بمفرده، فقبل قرار عزله ونفيه خارج البلاد. وطالب النبلاء والأعيان بالحد من سلطات الحاكم والاستعانة بآراء ممثلى طبقات الدولة الثلاث. ولكن من بيدهم السلطة بدأوا يراوغون، بل وعاد مازارين عام ١٦٥٢، على رأس جيش من المرتزقة وألحق الهزيمة بالمتمردين. وسادت حالة من الهدوء، ثم من التفاؤل عند تنصيب لويس الرابع عشر على العرش عام ١٦٥٤. ولكن مصادر الشكوى ظلت كما هى، وعادت الاضطرابات، وأحكمت الدولة سيطرتها على النبلاء والأعيان وطبقة العامة.

فخلال الحروب الدينية كانت الملكية تصطدم دائما بطبقة النبلاء الأصيلة التى كان لها وحدها حق حمل السلاح، وكانت أقوى مما ستصبح عليه فى منتصف القرن السابع عشر، كما كانت منضوية إلى حد كبير إلى الهوجونوتيين (*Huguenots*) البروتستانت، وأيضا- إبان ذروة قوتها- إلى العصبة. ووجدت الملكيـــة نفسها بين معسكرين عدائيين، يتشكل الأول من تحـــالف بعض أجزاء البرجوازية المتوسطة وعدد كبير من النبلاء، ويتشكل الثانى من البرجوازية العاملة فى المجالس المحلية لعدة مدن مهمة ورؤوس النبلاء المتمردين، بينما تجمع حول الملكية بطريقة طبيعية موظفو المحاكم العليا، وجزء كبير من الأسقفية التى أصبحت منذ المعاهدة البابوية تكوّن مع المحاكم العليا أحد المصادر الرئيسية لاختيار موظفين جدد للبيروقراطية المركزية التى كانت فى طور التكوين[٢١]. بينما كانت الملكية الاستبدادية- فى زمن حرب المقلاع - قد أسست إلى حد كبير جهازها الخاص من المفوضين، وجعلته حقيقة اجتماعية منفصلة عن هيئة الموظفين ومتعارضة معها؛ فضلا عن أن هذه الملكية كانت حريصة على اتباع سياسة التوازن بين الطبقات، ومنذ تولى هنرى الرابع العرش، قامت بمنح العديد من الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية لطبقة النبلاء مقابل أن تقبل التحول إلى طبقة لا ترتبط إلا بالبلاط الملكى، وأن تتخلى عن أى طموح - وإن كان بعيدا - إلى الاستقلال[٢٢].

وهكذا يتضح السبب الذى دعا البرلمانيين- وقد كانوا خلال حرب العصبة من أهم المساندين للحكم الملكى- إلى أن يصبحوا فى أثناء حرب

المقلاع من بين كبرى القوى المعارضة، كما يتضح السبب الذى جعل جزءا من الأرستقراطية الوسطى- وكانت قد استفادت من مزايا السياسة الملكية الجديدة- سلبية إلى حد كبير أو بالأحرى مخلصة للملك.

وفى الحالتين نجت الملكية لتنافر أعدائها الذين كانوا يناصبون بعضهم بعضًا العداء أكثر مما يتعارضون مع الحكم المركزى؛ وفى أوقات السلم الداخلى كان هذا التنافر أساسيا؛ مما يؤكد مرة ثانية أحد القوانين الاجتماعية التى تم التحقق من صحتها عالميا، وهو: أن الاختلاف بين الحرب والسلم يكمن فقط فى وسائل القتال[٢٣].

أمَّا بالنسبة للچنسينية، فتعود نشأتها حول (١٦٣٧ ، ١٦٣٨)، وتقع أثناء الدَفعة الحاسمة للنظام الملكى الاستبدادى، التى ستؤدى إلى تأسيس جهاز بيروقراطى خاص وضرورى لأية حكومة مطلقة. وبعد إبطاء قصير الأمد بسبب حرب المقلاع- وربما كان هذا الإبطاء ظاهريا أكثر مما هو حقيقى - ستتبع هذه الدفعة ذروة الملكية المطلقة فى الجزء الثانى من القرن السابع عشر، كما نضيف أن نشأة الچنسينية حدثت قبل أزمة حرب المقلاع بأكثر من عشر سنوات.

وفضلا عن تحديد موقع هذه النشأة على الخلفية المكونة من نمو جهاز البيروقراطية الداخلية، وزوال قوة الموظفين وأهميتهم الاجتماعية، فعلينا أيضا إضافة أن السنوات (١٦٣٥- ١٦٤٠) تشكل داخل هذا السياق طويل المدى حقبة حرجة، ونوعا من الأزمات المحدودة، وإن كانت حادة بصفة خاصة فى العلاقات بين الأوساط البرلمانية والسلطة المركزية.

ومن ناحية أخرى، عندما نريد التحدث عن نشأة الچنسينية، يجب أن نتبين خلال هذه السنوات الحاسمة مسارين متفاوتى الأهمية بالنسبة للمؤرخ، وهما: التطور الأيديولوچى لجماعة صغيرة من الأفراد كانوا قد شكلوا "نواة" الچنسينية الأولى، ثم الدوى الخارق لبوادر تحركهم فى بعض الأوساط الاجتماعية (التى يسهل تحديدها).

ومن بين هذين السياقين، يعد الأول فجائيا أكثر من الثانى، كما أنه يحتوى على بعض الوقائع الطريفة التى توضح خلفيات الأمور. ويتعلق هذا السياق بعدد قليل من الأفراد: سان سيران وأرنوداندیی والإخوة بوتيليه ***(Bouthillier)*** ولاروشپوزيه ***(la Rochepozay)*** وأخيرا أنطوان متر. ومن الصعب وصفه "مسارًا اجتماعيا"، وقد تسول لنا نفسنا أن نرى فيه واحدة من الحلقات المتعددة الأيديولوچية لنشأة بيروقراطية المفوضين.

وفى الواقع، إذا كانت الچنسينية تنحدر أولا من أوساط طبقة القضاة، فإن طلائعها (سان - سيران وأرنوداندیی وأنطوان لومتر) ينتمون إلى وسط مختلف جزئيا وأضيق حدودا؛ وقد نَصِفهم بأنهم المرشحون لمناصب كبار الموظفين فى الإدارة- السياسية أو الأيديولوچية- للبيروقراطية المركزية. وهذا أمر معروف منذ أمد طويل، ولكن الدراسات القيمة للسيدين أورسيبال ***(Orcibal)*** وچاكار ***(Jaccard)*** عن سان سيران، قد أوضحت هذه التفاصيل بصورة حادة منذ ذلك الحين[٢٤]. ففى البداية كان ريشيليو ولا روشپوزيه والإخوة بوتيليه، ثم فيما بعد الأب جوزيف الشهير، وسان - سيران وأرنوداندیی قد كوَّنوا مجموعة من الأصدقاء (أو بالأحرى من الشركاء)

وحددوا لنفسهم هدف تأكيد مستقبلهم السياسى فى المجتمع، وذلك بالتبادل. وفيما بعد ولأسباب من الصعب توضيحها على وجه اليقين (كيف تفصل بين الشعور بالغيرة تجاه الزميل القديم الذى صعد بسرعة وتجاوز الجميع، وسخط الكاثوليكى أمام التحالف مع البروتستانتيين؟)، انفصل سان- سيران عن ريشيليو لينضم للجانب المقابل المكون أساسا من الكاردينال بيرول *(Bérulle)* والملكة الأم وجمعية القربان المقدس، التى لم تتشكك مطلقا فى إمكان التوفيق بين الحياة المسيحية والمشاركة النشيطة فى الحياة الاجتماعية، وإن نادت مع ذلك بسياسة معارضة لسياسة ريشيليو: وهى التحالف مع إسبانيا الكاثوليكية والنضال إلى أبعد حد ضد الهوجونوتيين فى الداخل وفى الخارج[٢٥]. ومن ثم، فى هذه الحقبة وربما حتى (١٦٣٥- ١٦٣٧)، كان الاختلاف بين سان - سيران وريشيليو يتعلق بمعرفة صفات السياسة التى يمكن للمسيحى - وخاصة للكنسى - بل ويجب عليه أن يدعمها، وليست معرفة إذا ما كان يمكنه المشاركة فى الحياة السياسية والاجتماعية.

ومن المعروف أن وفاة بيرول، ويوم "المخدوعين"[*]، أدَّيا إلى الهزيمة النهائية للحزب "الإسبانى". ولكن كان سان- سيران لا يزال مرتبطا عن قرب ولبعض الوقت بشخصيات بارزة مثل زاميت *(Zamet)*، أسقف لانجر *(Langres)*، وابن أحد أهم الماليين لهنرى الرابع وزعيم جمعية القربان المقدس. أمَّا بالنسبة للباقين من "الحزب الإسبانى"، بعد وفاة بيرول ونفى

(*) كان لويس الثالث عشر- وهو على فراش المرض- قد وعد أعداء ريشيليو بطرده؛ ثم بعد أن أجرى معه مقابلة فى فرساى، رجع عن قراره، بل وسلم الكاردينال أعداءه.

الملكة الأم، فلقد اكتفوا بالتأثير على الحياة الاجتماعية والسياسية داخل البلاد فى توجه مسيحى كاثوليكى بدلا من المطالبة بسياسة خارجية مناهضة لسياسة ريشيليو ولويس الثالث عشر.

إلا أنه فى لحظة ما، من الصعب تحديدها بدقة، بدأ سان– سيران فى صياغة موقف جديد سيؤدى إلى نشأة الحركة الچنسينية، وهو: استحالة أن يشارك أى مسيحى حقيقى وخاصة أى كنسى حقيقى فى الحياة السياسية والاجتماعية[٢٦]. (وهنا أيضا من الصعب معرفة إذا كان هذا الموقف ناتجا عن خيبة أمــل بسبب سقوط حزب بيرول أو عن تأثير ابن أخيه مارتين دوباركوس عليه، بعد أن أصبح هذا الأخير سكرتيره ومعاونه منذ ١٦٢٩). ومهما كان السبب، فخلال الفترة من ١٦٣٥ إلى ١٦٣٨، أصبحت البوادر المهمة لهذا الموقف– الذى سيكون الچنسينية عما قريب– ظاهرة أمام العيان. وفى ١٦٣٦، حدث الانفصال بين معهد القربان المقدس المجتَمِع حول سان – سيران والأم أنچليك من ناحية، وزامت مؤسسه ومديره من ناحية أخرى. وفى ١٦٣٧ جرت أول ظاهرة لافتة للنظر لما ستكون عليه قريبا حركة النسَّاك: إذ انعزل محام شاب مشهور حاصل على إجازة مستشار دولة ويحظى بحماية رئيس القضاء سيجيه (*Séguier*):

أنطوان لومتر، الذى سارع بإعطاء انعزاله طابعا أيديولوچيا عاما بواسطة خطاب يحتوى على بيان موجه لسيجيه. وبالطبع انتشرت نسخ هذا الخطاب فى الأوساط البرلمانية والكنسية.

ولا شيء يبرز عبقرية ريشيليو السياسية أفضل من كونه لم يأبه كثيرًا حينما علم أن سان – سيران كان موجودا فى مجموعة سياسية مضادة ليس لها فرص تذكر للنجاح، بينما شعر بأن التجليات الجديدة لخصمه أصبحت تشكل تهديدا جادا (تلك التجليات التى أخبره بالطبع عن حدوثها زاميت وسيجييه) فبادر برد فعل قوى، وألقى بسان – سيران فى سجن قصر ڤانسين (*Vincennes*) فى ١٦٣٨، ولن يغادره إلاَّ بعد موت ريشيليو.

وهنا يطرح سؤال أمام المؤرخ: ما سبب مخاوف ريشيليو؟ لأنه بالفعل كانت هناك مخاوف. ويبدو لنا أن الدليل على ذلك هو اعتقال سان- سيران، وأيضا تردد ريشيليو فى إقامة دعوى عامة ضده رغم أن أفضل عملائه لوباردومون (*Laubardemont*) ولسكو (*Lescot*)[٢٧]، كانا قد قاما باستجواب السجين عدة مرات؛ ثم إن ريشيليو قد عنى عناية دائمة بمراقبة سان – سيران بواسطة أرنوداندييى، بل وبواسطة ابنة أخته نفسها دوقة أيجويون (*d'Aiguillon*)[٢٨].

ولم يكن شخص سان- سيران نفسه هو الذى كان يخشاه ريشيليو، بما أنه لم يشعر بأى قلق طالما أنه كان يحذو حذو بيرول. ولا تبدو لنا أن معارضة سان- سيران لإلغاء زواج جاستون دورليان (*Gaston d'Orléans*) ومارجريت دولورين (*Marguerite de Lorraine*) ولا آرائه راؤه فى مسألة الندم بنية التوبة، والندم خوفا من العقوبة التى يشار إليها فى كل مرة يتحدثون فيها عن هذا الاعتقال- وقد يكون ريشيليو قد أوحى بها بنفسه- إلا

عوامل ثانوية على الأكثر، ومن المحتمل أنها لم تكن السبب الرئيسى للاعتقال التعسفى الذى من المفترض أنه أثار ضجة كبرى. مما يلزمنا بقبول أن أيديولوچيا السجين الجديدة، كما ظهرت خلال أزمة معهد القربان المقدس، وانعزال أنطوان لومتر، قد بدت لرئيس الوزراء خطرًا حقيقيًا. وهذا لا يعود فقط إلى الشخصيات التى نادت بها أو اعتنقتها بالفعل، بل- وفى المقام الأول- إلى كل الذين لديهم قابلية للتأثر بها. ولا يستطيع المؤرخ الذى يتناول هذه النقطة بعد حدوثها بثلاثة قرون إلا أن يسجل فطنة رجل الدولة. وهذا بصرف النظر عما إذا كان يؤيد سلوكه أو يرفضه. فلقد تم بالفعل القضاء على الحزب الإسبانى بلا رجعة، بينما كان للچنسينية أثر كبير على الحياة الاجتماعية والنفسية للمجتمع الفرنسى، وشكلت الچنسينية واحدا من أوائل التيارات الجادة المعارضة لملكية النظام القديم.

ولكن بما أن أية أيديولوچيا لا تكون أبدا خطيرة فى ذاتها، بل بقدر ما تتفق مع مصالح وطموحات بعض طبقات المجتمع، فيبقى لنا أن نبيِّن ما هى الطبقات التى قبلت الأيديولوچيا الچنسينية، فحولت ***حادثًا عاديا***- موقف سان - سيران الأيديولوچى الثالث والتأثير الذى استطاع أن يمارسه على بعض الأفراد المشاركين فعليا أو افتراضيا فى بيروقراطية الحكم المركزى وهم: أرنودانديى والإخوة بوتيلييه وأنطوان لومتر- إلى ***واقعة تاريخية*** وهو النزاع الأيديولوچى والسياسى الذى جعل الچنسينيين، أو بالأحرى "أصدقاء پور- رويال"، يعارضون لمدة قرنين السلطات الملكية والكنسية.

وللرد على هذا السؤال ينبغى علينا البدء بدراسة الأوساط الاجتماعية التى تحالفت مع الأيديولوچيا الچنسينية خلال الحقبة التى تهمنا.

إذا غضضنا النظر عن بعض الشخصيات البارزة المنعزلة والمنتسبة إلى البرجوازية الدنيا، تلك الشخصيات التى تندرج بالأحرى تحت الجناح المتطرف للحركة وأهم أفرادها هما "سانجلان: *Singlin*" (ابن تاجر النبيذ)، و"لانسلو: *Lancelot*، وإذا أغفلنا أيضا حماية الطلائع الصغيرة المنتسبة إلى برجوازية المجالس البلدية وأوساط رجال القضاء، والمرشحين قبل الاعتناق لشغل مناصب كبيرة فى البيروقراطية المركزية (سان- سيران وأبناء أشقائه، وأرنوداندیی، والإخوة بوتيلييه، وأنطوان لومتر)، والكنسيين الذين لا يشكلون بصفتهم شريحة اجتماعية خاصة ولكنهم يأتون من جميع الأوساط، سنجد أن الفكر الچنسينى انتشر فى مجموعتين اجتماعيتين محددتين تماما: بعض الشخصيات البارزة من الطبقة الأرستقراطية العليا الذين كانوا يتلاءمون بصعوبة مع الخنوع المفروض عليهم من الملكية المستبدة، وفى نفس الوقت كانوا اجتماعيا من الضعف والعزلة الشـديدتين- خاصة بعد حرب المقلاع - لتشكيل حركة معارضة خاصة (مدام دو لونجڤيل: *Mme de Longueville* -، والأميرة دو جيمينيه: *deGuémené*، والدوق دو روانيه: *de Roannez*-، والدوق دو ليانكور: *de Liancourt*، والدوق دولوين: *de Luynes*، والأمير والأميرة دوكونتى: *de Conti*، ومدام دوجرامون: *de Grammont*...إلخ) وأوساط الموظفين - تحديدا أعضاء المحاكم العليا - والمحامين.

ولم تكن العلاقات بين هاتين المجموعتين وبور- رويال وأصدقائه مماثلة. فمهما بلغت قوة التأثير الچنسينية على بعض الأسماء الكبيرة من طبقة النبلاء التى ذكرناها لتونا، فلا أحد من هذه الشخصيات قد ترك الدنيا نهائيا لينعزل فى معتكف. فعلى سبيل المثال مدام دو لونجڤيل التى أرادت الإقدام على هذه الخطوة - إذا وثقنا فى "مذكرات" فونتين (***Fontaine***) - اصطدمت بمقاومة شديدة من مرشدها سانجلان بإيعاز أكيد من أرنو، بل وربما من باركوس والأم أنچليك. (بالأحرى كانوا يشعرون فى بور- رويال بأن هناك فرقا نوعيا بين اعتناق الدوقة دو لونجڤيل واعتناق أنطوان لومتر على سبيل المثال). وانتهى الأمر بالآخرين بأن تخلوا عن الچنسينية (مدموازيل دو روانيه ومدام دوجيمينيه) أو بأن أصبحوا أصدقاء بور- رويال *فى العالم*.

يدل كل هذا على وجود رباط عرضى وخارجى بين الچنسينية وبعض كبار الأرستقراطيين الذين انضموا لها. وكما سبق أن قلنا، إنه رباط الانضمام إلى تيار معارض حقيقى لجماعة صغيرة من الساخطين الضعفاء جدا اجتماعيا لدرجة لا تمكنهم من تشكيل حركة مستقلة. ويؤكد هذه الفرضية أن معظم تلك الشخصيات البارزة اقتربت من بور- رويال بعد ***حرب المقلاع*** عندما تلاشى تماما أمل تكوين معارضة ارستقراطية مستقلة.

والوضع مختلف تماما عندما نتصدى للروابط التى كانت تجمع بور- رويال بعائلات الموظفين والمحامين الچنسينيين والداعين للچنسينية[٢٩]. فعائلة أرنو تنحدر من عائلة محامين مرتبطة بارتباط وثيق بالبرلمان، ولكن

هناك أيضا عائلات عديدة أخرى مكونة من موظفين وأعضاء فى المحاكم العليا مثل عائلات پاسكال، ومنيار (*Maignart*)، وديتوش (*Destouches*)، ونيكول، وبانيول (*Bagnols*)، وتيمون (*Tillemont*)، وبينيون (*Bignon*)، ودوما (*Domat*)، وبوزنڤال (*Buzenval*)، وكوليه (*Caulet*)، وپاڤييون (*Pavillon*) التى لعبت دورا غاية فى الأهمية فى حياة المجموعة الچنسينية. وأخيرا كثيرا ما يظهر فى مذكرات هذا العصر أن پور- رويال كان يتمتع بتعاطف قوى جدا فى الأوساط البرلمانية حتى من جانب الذين كانوا لا يشعرون بأية رغبة فى ترك مناصبهم من أمثال موليه (*Molé*)، ولاموانيون (*Lamoignon*)، وبروسيل (*Broussel*).. إلخ، ليعتكفوا فى مكان منعزل.

وهكذا، وبالقدر الذى نستطيع به تكوين فكرة عن مجموعة من وقائع لم تفحص بعد بصورة كافية، يشير كل شىء إلى أننا أمام حالة نموذجية للعلاقات بين حركة أيديولوچية والمجموعة الاجتماعية المقترنة بها.

ولقد أعد فى أول الأمر، من خارج المجموعة، بعض محترفى الحياة السياسية وخاصة سان - سيران وباركوس الأيديولوچيا نفسها؛ كما قدمت أوساط الساخطين، من خارج المجموعة أيضا، الأيديولوچيين ورؤساء الجناح المتطرف (باركوس، وسانجلان، ولنسلو)، بينما - بعد نشأة الحركة بقليل - ستوفر الصفوة أو بالأحرى طليعة المجموعة نفسها كوادر الجناح الوسط الذى سرعان ما سيستولى على إدارة الحركة، وسيقود مقاومة حقيقية ضد السلطات. وأخيرا سيقوم معظم الموظفين وأعضاء المحاكم العليا- على وجه الخصوص- والأوساط البرلمانية بتشكيل الكتلة الضخمة لما قد نطلق عليه-

إذا استعنا بمفارقة تاريخية- "المتعاطفين" الذين سيضمنون لمقاومة الطليعة وللحياة الأيديولوچية الدوى الهائل فى أنحاء البلاد.

ويبقى لنا أن نتساءل:(أ) إلى أى مدى يمكن التأكد من هذا المشهد وتعزيزه بأمثلة محددة، (ب) وكيف يمكن تفسير هذا الموقف من جانب الأوساط التى سنطلق عليها طبقة نبلاء رجال القضاء (بالطبع هذا المصطلح الشامل خاص بعلم الاجتماع وليست له أية علاقة بالمسألة القانونية لمعرفة إذا ما كان هذا الفرد قد رُفع أم لا إلى مصاف النبلاء)؟

وبما أننا لا نستطيع هنا أن نأتى إلا ببعض الأمثلة المنفصلة لتعزيز إجابتنا عن السؤال الأول، - وتخضع قيمة هذه الأمثلة لتفسير السياق بأكمله -، فسنبدأ بطرح فرضية تبدو لنا أنها ستعطى إجابة عن المسألة الثانية. سبق وأن قلنا إن تحول الملكية المعتدلة التى تعتمد على الطبقة البرچوازية والبرلمانية إلى ملكية مطلقة قد تمت على ثلاث دفعات متتالية وتصاعدية. وهى هجمات السلطة المركزية، التى ميزت عهود: (أ) لويس الحادى عشر، (ب) فرنسوا الأول وهنرى الثانى، (جـ) هنرى الرابع ولويس الثالث عشر (وستستمر هذه الدفعة الأخيرة، وستأتى بالفوز النهائى وبذروة الملكية المطلقة فى عهد لويس الرابع عشر).

ومن المسلَّم به، أن هذه الهجمات الثلاث للسلطة الملكية كانت على صلة بالجهود لإنشاء جهاز حكومى مرتبط ارتباطا وثيقا بهذه السلطة وخاضع لها (وفى القرن السابع عشر ستكون العناصر الرئيسية هى:

المجالس والأمناء: *intendants*[*])، وأثارت هذه الجهود مقاومة فى صفوف الشعب وبين الموظفين الذين كانوا يشكلون كوادر الملكية المعتدلة وبين طبقة النبلاء بقدر القوة التى كانت ما زالت لديها.

وسبق أيضا أن قلنا إن المعاهدة البابوية فى عام ١٥١٦، التى أعطت الملك حق تعيين الأساقفة كانت مرحلة حاسمة فى تكوين هذه البيروقراطية[٣٠]. ولكن ما يفصل الهجمتين الأوليين عن الثالثة هو؛ أن البيروقراطية المركزية فى القرن السادس عشر كانت لا تزال تضم – إلى حد كبير – عناصرها الجديدة من بين أعضاء البرلمان والمحاكم العليا، بالإضافة إلى أن سياق تشكيل هذه البيروقراطية لم يكن قد انتهى بعد، فظلت المحاكم العليا عضوا مهمًا جدا فى الحكومة وإن لم تكن العضو الرئيسى فيها. ومن ثم، فمهما كانت مقاومة هذه المحاكم للإجراءات التعسفية (بمعنى غير مطابقة للتقاليد وأيضا لمصلحتهم) التى تفضل بعض أعضائها على حساب الأغلبية، فسنراهم يجتمعون فى كل مرة حول الملكية فور أن تؤدى مقاومة الطبقات المختلفة للبلاد إلى حدوث أزمة خطيرة أو أن تهدد بحدوثها.

وهكذا، فخلال الحروب الدينية، كان يبدو أن لهنرى الرابع أنصارًا ومخلصين من أعضاء برلمانى تور (***Tours***) وشالون (***Chalons***) الملكيين، إلى جانب أعضاء من برلمانى باريس وديجون (***Dijon***) المنضمين إلى العصبة.

(*) كان الأمناء يشرفون على تطبيق العدالة والحفاظ على الأمن وجباية الضرائب.

بينما ما يميز عهدى هنرى الرابع ولويس الثالث عشر كان تشكيل جهاز المفوضين جزئيا من بين الموظفين أنفسهم[٣١]، وأيضا من خارج المحاكم العليا[٣٢]، فأصبح واقعا سياسيا واجتماعيا مستقلا عن هذه المحاكم، وكان فى نزاع شبه دائم معها: وصاحبت هذا التشكيل سياسة اقتصادية واجتماعية تلائم تماما الأرستقراطية[٣٣]، التى تحول أفرادها تدريجيا إلى نبلاء بلاط الملك وبالطبع صاحب هذا التشكيل ردع صارم لأى خاطر يومئ إلى الاستقلال السياسى.

وهكذا، فإن ساسة الحكم المركزى كانت تقلل تدريجيا من أهمية الموظفين الاجتماعية والإدارية بالنسبة لعلية القوم بصفة عامة، ولمستشارى الدولة والوكلاء بصفة خاصة[٣٤]. وقد اعتقد الموظفون بعد انتهاء الحروب الدينية أنهم السند الرئيسى للملكية وحلفاؤها الضروريون، فأقبلوا على السلام، يحركهم أمل كبير لأنفسهم كأفراد ولوضعهم الوظيفى. وبالتالى فسخطهم له ما يبرره، وكذلك الابتعاد التدريجى المفروض حدوثه بينهم والسلطة الملكية.

ويبدو للوهلة الأولى أن الانفصال بين مصالح السلطة المركزية وجهازها المكون من المندوبين ومقدمى العرائض من ناحية، ثم أعضاء المحاكم العليا والموظفين بصفة عامة من ناحية أخرى، قد دفع بهؤلاء نحو معارضة الملكية، وكان واقع المسارات الاجتماعية معقدا بطريقة أخرى، ويتطور بطريق غير خطى. ولا شك أن مثل هذا التيار كان دائما موجودا ويكفى أن نذكر شخصيات بارزة مثل بارييون (***Barillon***) وبروسيل، كما

كان قويا بصفة خاصة خلال أوقات حرب المقلاع الحرجة، وخاصة فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر؛ ويبيِّن هذا التيار قوة الجذب التى كان يمارسها الشعب على أوساط القضاة، الذين انتهى بهم الأمر إلى الانصهار فى طبقة العامة. ولكن فى القرن السابع عشر– وخاصة بين ١٦٣٧ و١٦٦٩– يشير ظهور وانتشار أيديولوچيا چنسينية مختلفة عن أيديولوچيا الشعب أن القضاة كانوا يشكلون مجموعة اجتماعية تتمتع بقـدر كبير– إلى حد ما– من الاستقلالية النسبية، وأنها كانت على الأقل "شبيهة" بطبقة اجتماعية، وإن لم تكن طبقة بالمعنى المحدد للكلمة.

ولا يمكن أن ينشأ موقف معارض ومعادٍ بوضوح لشكل ما للدولة إلا فى المجموعات الاجتماعية التى لها قاعدة *اقتصادية* مستقلة عن هذا الشكل للدولة، والذى يتيح لهذه المجموعات أن تعيش بعد تدميره، أو على الأقل بعد تغييره جذريا (كانت هذه هى حالة النبلاء الإقطاعيين، أو الشعب، مثلما هى فى عصرنا الحالى حالة البروليتاريا). والأمر الذى منع دائما موظفى النظام القديم من أن يكوِّنوا طبقة بمعنى الكلمة (رغم أنهم كانوا قريبين جدا من الوصول إلى هذا الهدف) هو؛ أن الدولة الملكية التى ابتعدوا عنها تدريجيا على الصعيد الأيديولوچى والسياسى كانت تشكل الأساسى ***الاقتصادى*** لوجودهم ***كموظفين*** وأعضاء فى المحاكم العليا. ومن هنا كان الوضع المفارق – الذى يبدو لنا وكأنه البنية التحية لمفارقة "فيدرا" و"الأفكار" المأساوية – لسخط على شكل من أشكال الدولة والبعد عنه – الملكية المطلقة – والذى لا يريدون فى أى حال من الأحوال اختفاءه أو حتى تغييره ***جذريا***.

وقد تأصل هذا الوضع المفارق بإجراء عبقرى اتخذه هنرى الرابع، وهو ضريبة "البوليت": *Paulette*[*]" التى قوَّت من ناحية الوضع الاجتماعى والاقتصادى للموظفين بزيادة قيمة وظائفهم زيادة كبيرة، وبتحويلها إلى أموال إرثية، ومن ناحية أخرى جعلت الموظفين أكثر تبعية للملكية التى كانت تلوح دائما بشبح رفض تجديد الحق السنوى[٣٥].

ولا جدوى من الإصرار طويلا على الربط بين الوضع الاقتصادى والاجتماعى للموظفين فى القرن السابع عشر- الذين كانوا مرتبطين بشكل محدد للدولة، ومعارضين له فى نفس الوقت، الملكية المطلقة، الذى لا يمكن أن يرضيهم بأى حال، مهما كانت الإصلاحات والتغييرات المحتملة- إذا اقتصرنا بالطبع على التغييرات الممكنة عمليا، والأيديولوجيا الچنسينية والمأساوية تجاه التفاهة الجوهرية للدنيا والخلاص فى الانعزال والوحدة.

يبدو لنا من هذا التخطيط الموجز أن الخطوط العامة لفرضيتنا تظهر بوضوح كاف. ويبقى لنا أن نفسر التأكيدات الأربعة التى تكوِّن هذه الفرضية مستندين على الوقائع، وهى وجــود: (أ) خصومة بين الموظفين والمفوضين؛ (ب) فترة توتر حرجة بوجه خاص حول عامين ١٦٣٧ ، ١٦٣٨؛ (جـ) توازن بين انتشار الچنسينية وتطور جهاز السلطة المركزية البيروقراطى، (د) علاقـــة وثيقة بين أوساط الموظفين- وخاصة المحامين وأعضاء المحاكم العليا- والأيديولوجيا الچنسينية.

(*) ضريبة سنوية، كان حاملو المناصب المشتراه ملزمين بسدادها سنويا حتى يصبحوا ملاكا لمناصبهم.

ولكن سبق أن قلنا: إننا لا نستطيع أن نأتى إلا بمؤشرات وتخمينات فى كل هذه النقاط، وليس بالأدلة الدامغة. المؤشرات، وهى إمّا نصوص من العصر، أو تقديرات لمؤرخين لاحقين، قد تتعرض للترتيب والتعديل - حتى بطريقة غير واعية - إذا سمحنا لأنفسنا بتلخيصها. فضلا عن أن أى تلخيص أو دراسة يشوه دائما تفاصيل عديدة تخلق بيئة ما وتكون أحيانا- فى حالة نوع الفرضية التى نعرضها هنا - حاسمة بقدر الوقائع نفسها.

ولهذا السبب فضّلنا نظام الاستشهادات العديدة والطويلة إلى حد ما، والتى تبيِّن الوقائع الرئيسية والأحكام الجامعة التى نرغب فى تقديمها دليلا لصالح فرضيتنا، على نظام الملخصات المتعددة مع الرجوع إلى النصوص التى لا يطلع عليها القراء أبدا.

وإذا بدأنا بدراسة التوازن الزمنى بين تأسيس الجهاز البيروقراطى للملكية المطلقة من ناحية، ونشأة وانتشار الچنسينية الأولى من ناحية أخرى، فمن الصعب إنكار العلاقة بين المسارين. وسبق أن قلنا: إن الأحداث الثلاثة الجليَّة التى أدت إلى نشأة الحركة الچنسينية (أزمة معهد القربان المقدس، وانعزال أنطوان لومتر، واعتقال سان- سيران) حدثت بين ١٦٣٦ - ١٦٣٨. وتعالوا نستمع الآن لما قالته دراسة عن نشأة نظام الأمناء- وإن رجعت هذه الدراسة إلى تسعين عامًا مضت- لكنها ظلت واحدة من أفضل الدراسات المخصصة للإدارة فى عصر ملكية النظام القديم[٣٦].

"كان تثبيت أمناء العدالة والشرطة والمالية فى موقع دائم فى جميع الأقاليم أحد أهم أعمال إدارة ريشيليو. فهؤلاء الموظفون المعينون من قبل

الملك، والذين يمكن عزلهم وفقا لإرادته خرجوا من بين صفوف البرجوازية، وكانوا مخلصين للحكم المركزى لأنهم يدينون له بكل شىء، ولقد أسهموا بقوة فى تأسيس المركزية الملكية. وكانوا مدافعين نشيطين عن الامتياز الملكى فى مواجهة حكام الأقاليم والسادة الإقطاعيين وأعضاء البرلمانات. ولهذا فعندما غابت يد ريشيليو القوية لاحتوائهم فى بداية اضطرابات حرب المقلاع، رأينا النبلاء والبرلمانيين يوجهون فورا هجماتهم ضد هؤلاء الولاة. (*ملحوظة*: اهتم فى المقام الأول نواب الجمعيات الأربع– المجتمعون فى قاعة سان– لويس للتشاور حول تعديلات الدولة– بطلب إلغاء نظام الأمانة، وأيضا كل اللجان غير العادية التى لم يتم فحصها فى المحاكم العليا. وشعر البلاط – وفقا لتعبير الكاردينال دورس (*de Retz*) – بأنه قد أصيب *فى الصميم*، وحاول أن يقاوم، ولكن سرعان ما اضطر للاستسلام، وألغيت وظيفة أمين، إلا فى أقاليم لنجدوك (*Languedoc*) وبورجونى (*Bourgogne*) وپروڤانس (*Provence*) وليونيه (*Lyonnais*) وپيكاردى (*Picardie*) وشامپانى (*Champagne*) (بيان ١٣ يوليو ١٦٤٨). وهناك اعتقاد عام وإن كان خاطئا بأن نظام الأمانة لم يعد للأقاليم الأخرى إلاَّ عام ١٦٥٤، ولكن فى تاريخ تورين (*Touraine*) العلمى للسيد شالويل (*Chaluel*)(مج٣) نجد أنه بعد الإلغاء بثمانية شهور تسلم دونى دوهير (*Denis de Héere*) – الذى سبق أن كان أمينا للتورين من ١٦٤٣ إلى ١٦٤٨– تكليفا جديدا لهذا الإقليم، ونفذه حتى وفاته فى ١٦٥٦). وقام كل المؤرخين حتى الآن بعرض مصادر المؤسسة المهمة، التى تهمنا، بطريقة ناقصة ومغلوطة إلى أقصى درجة. فنرى فى كل كتب تاريخ فرنسا أن

ريشيليو قد أسس فى ١٦٣٥، نظام أمناء العدالة والشرطة والمالية. وهذا الزعم خاطئ. بل ويشيرون إلى هؤلاء الموظفين قبل ١٦٢٤، وهو تاريخ تولى ريشيليو الوزارة. إلا أن هذا الرجل- وقد أدرك الفائدة التى يمكن له الحصول عليها لتنفيذ أهدافه الكبرى - قام بتحويل تكليفهم المؤقت حتى آنذاك إلى تكليف دائم ووضعهم فى مواقع ثابتة فى كل الأقاليم. ولم يتم هذا التجديد الرئيسى دفعة واحدة كما يقال عامة، بل حدث تدريجيا. ومنذ السنوات الأولى لوزارة ريشيليو، رأينا الأمناء يتعاقبون بلا انقطاع فى بعض الأقاليم، ولكن وبدءا من ١٦٣٣ وخاصة من ١٦٣٧، تم تطبيق نظام الأمناء على المملكة كلها (ص ٥٦ ، ٥٧).

ثم كتب بعدها بصفحات:

"وعندئذ (فى ١٦٣٧، يضيف جولدمان محددا) فكر ريشيليو فى مشروع تأسيس جهاز للأمناء، فى مواقع ثابتة، فى كل الأقاليم تكون له سلطات مطلقة على العدالة والشرطة والمالية. كان يأمل فى توفير مساعدين مخلصين للملكية فى كل أنحاء المملكة، يكونون قادرين على مقاومة أعدائها العديدين بصورة فاعلة. ولم يخب ظنه. فمنذ هذه اللحظة ركز الأمناء تدريجيا إدارة الأقاليم كلها بين أيديهم وحطموا بعنف كل العقبات التى كان يثيرها يوميا حكام الأقاليم والمحاكم العليا والمكاتب المالية ضد سلطة الملك. ونجد الدليل على ما نقدمه هنا فى ورقة لم تنشر بعد محفوظة فى أرشيف وزارة الحرب (مج ٤٢، رقم ٢٥٧) وعنوانها: ***تكليف المفوضين المتوجهين إلى الأقاليم من أجل فرض القرض المطلوب من المدن والبلدات لإعاشة***

الجنود ودفع مرتباتهم. وتحتوى هذه الورقة المؤرخة فى ٣١ مارس ١٦٣٧، على السطور التالية: "ارتأينا أنه من المناسب أن نرسل إلى كل إقليم رجالا ذوى منزلة رفيعة وسلطة نافذة، هم كبار مستشارى مجلسنا مع كل سلطات أمناء العدالة والشرطة والمالية" (٣٧).

وسيقول أيضا أوميرتالون (*Omer Talon*) فى ٦ يوليو ١٦٤٨، متحدثا عن الأمناء:

"منذ خمسة عشر عام، وفقا للمناسبات، كانوا يتلقون الأمر بالتوجه إلى الأقاليم، ومنذ أحد عشر عاما بالتمام (أى منذ ١٦٣٧) أصبحوا موجودين فى كل الأقاليم (٣٨)".

إن صدور المرسوم الذى يأمر بإرسال أمناء إلى كل الأقاليم، وانعزال أنطوان لومتر فى نفس العام، هذان الحادثان يشكلان تزامنا وقع بمحض الصدفة، وكان من الممكن أن تفصلهما ثلاث أو أربع أو خمس سنوات أو أكثر. ولكن هذا لا يمنع أن الحادثين نتيجة لتطورين متوازيين، وفى اعتقادنا أنهما أثَّرا على بعضهما بعضًا (خاصة بالطبع تأسيس جهاز المفوضين على عقلية الموظفين، والعكس أيضا صحيح).

وإذا انتقلنا من الأمناء إلى جهاز آخر مهم للاستبداد الملكى، وهو مجلس الملك(*)، فلقد أصبحت مهمتنا يسيرة بفضل دراسة السيد رولان

(*) كان الملك يحكم البلاد بواسطة " المجلس الأعلى"، فكان يختار عددا من الشخصيات المتصفة بالوفاء، والذين يدينون له بالولاء العام لمساعدته فى إدارة شئون المملكة. ثم انفصل تدريجيا عن مجلس الملك عدد من المؤسسات، خاصة البرلمان ومجلس المحاسبة، وإن ظلت مرتبطة بمجلس الملك الذى خصص فيها أماكن لرجال القضاء.

مونييه المتميزة[٣٩]. ويكفى أن نعطيه الكلمة لنلاحظ ونفهم التوازى بين نشأة الچنسينية الأولى وانتشارها (١٦٣٦- ١٦٦٩) وتشكيل هذه الهيئة الأساسية للحكومة المركزية.

كتب السيد مونييه: "من ١٦٢٢ إلى ١٦٣٠، حدثت أزمة حادة أعاقت إنماء مجلس الملك" (ص ٣٦ ، ٣٧): "فبعد قرار ٢١ مايو ١٦١٥، الذى أعاد تنظيم اللجان (المخصصة لإعداد الملفات المقدمة إلى قطاعات المجلس المختلفة. وبالطبع كان تأسيسها علامة دالة على توسع المجلس، كتب جولدمان موضحا)، استكمل قرار تور (*Tours*) فى ١٦ أغسطس ١٦١٩، إعادة تنظيم لجان مجلس المالية: فتشكلت أربع لجان، كل واحدة منها مسئولة عن جباية عدد كبير من الضرائب (*fermes impôts'd*) فى سائر أنحاء فرنسا، وأيضا عن إدارة عدد كبير من المناطق المالية (*généralités*) القريبة وإن كوَّنت مجموعتين أو ثلاث مجموعات منفصلة، ولا يبدو أن هذا التنظيم قد تغير قبل ١٦٦٦".

أمَّا قرار باريس الأعلى فى ١٦ يونيو ١٦٢٧، فشكل عشر لجان أخرى لباقى المجلس.. وبالإضافة إلى هذه اللجان الدائمة، فقد تم تشكيل لجان مؤقتة (ص ٥١، ٥٢). ويقول لنا السيد مونييه: إن أعضاء المحاكم العليا كانوا يزعمون – عن غير حق- أن وضعهم أفضل من وضع مستشارى المجالس؛ وبتصديه لهذه المسألة وجد أن "مستشارى الدولة كانوا يحسبون أنفسهم "جماعة" موظفين، لديهم مهمة "دائمة تعزو إلى المندوبين المكانة والشرف إلى الأبد". ولهم جميع ميزات كبار موظفى المملكة؛ فتبلَّغ طلباتهم

إلى القيادة وتختم بالختم الكبير، ويؤدون اليمين المعتادة للموظفين الآخرين؛ ويساوى اختيار الملك الخاص لشخصهم اختيارا لأخلاقهم ولكفاءتهم. وأخيرا لا تنتهى ممارستهم لوظيفتهم بأى حد زمنى". بل ولديهم أيضا أفضلية على رجال القضاء: إذ إن وظيفتهم خارج نظام البيع والشراء. إذن فينبغي أن يحظوا بالمكانة والمنزلة الرفيعتين خارج المجلس، وبالأولوية فى المحاكم العليا، بينما لا يحظى الموظفون العاديون بأية مكانة نسبة إلى شخصهم وخارج مهامهم. ويقبل الملك رسميا هذه النظرية. ومنذ عام ١٦١٦ يمنح حافظ الأختام – وهو مجرد موظف – حق رئاسة البرلمان، وكأنه رئيس للقضاة أى موظف فى خدمة التاج: ويترتب على وظيفة رئيس مستشارى المجالس أن تكون له الأولوية والسلطة على أعضاء المحاكم العليا خارج المجالس. ومنذ عام ١٦٣٢، وزع الملك على أوفيائه وأقدم مستشارى الدولة خطابات تمنحهم لقب مستشارى الدولة الشرفى، الذى يتيح لهم الجلوس فى جميع المجالس واجتماعات البرلمان بما فيها المجلس السرى، وبنفس مكانتهم فى المجالس، كما يتيح لهم أيضا إبداء الرأى، وهكذا يتضح أن وظيفة مستشار تجلب معها رفعة تبقى دائما. ويفرض قرار عام ١٦٤٣، على محاميى البرلمانات الذين يريدون الترافع أمام المجلس أن يؤدوا يمينا جديدة بين يدى رئيس القضاة أو حافظ الأختام، بالإضافة إلى اليمين التى أدوها أمام البرلمان، لأن المجلس "محكمة أعلى من البرلمان". وفى قرارات تنظيم المجلس لعام ١٦٥٤، وأول أبريل ١٦٥٥، و٤ مايو ١٦٥٧، وردت، باسم الملك، الكلمة الحاسمة التى تصف المجلس بأقسامه الثلاثة: مجلس الدولة

والمالية، والمجلس الخاص، ومجلس المالية بأنها "الجماعة الأولى للمملكة" (٦١،٦٠).

"وكانت سلطة المجالس المذكورة كما يرضاها الملوك، الذين أرادوا دائما أن تكون لأحكام مجالسهم نفس السلطة كما لو أنها قد صدرت فى حضورهم، وهذا ما أعرب عنه الملوك فى كل المناسبات"؛ وتوضح هذه الكلمات أن المجلس بكامل أعضائه مجتمعين كانت له سلطة الملك كلها. واضطرت المحاكم العليا أن تقر بحق المجلس الكامل على أحكامها. ونحو عام ١٦٣٢، ارتأى المجلس – بعد أن تزود بسلطة الملك وأصبح القاضى الأعلى- أنه يستطيع أن يبطل وينقض أى حكم صدر ضد القانون، وضد السلطة الملكية، وضد المصلحة العامة، وضد حقوق التاج. فكان من الصعب ألا يوجد عدد من الأحكام داخل حدود تعريف اتسم بمثل هذا الاتساع وهذه المرونة " (ص٦٢).

وأخيرا لتوضيح المسار، سنلجأ إلى الاستشهاد بنتائج السيد مونييه كاملة:

"كما سيطرت أقسام المجلس الأخرى على أحكام "العدالة والشرطة" للمحاكم العليا، التى لم تكن تناقش سلطات المجلس الخاص، ومجلس الدولة، والمالية فى بعض الحالات المحددة والمنصوص عليها فى القانون. وكانت المجالس تستطيع وقف الأحكام إثر التماس مقدم من أحد الأطراف لوقوع خطأ مادى أو إثر التماس مدنى قائم على حالة غش وتدليس من أحد الأطراف. وكان مقدمو العرائض يفحصون ملف الدعوى. فإذا كانت

العريضة مبررة، قدموا عنها تقريرا للمجلس الذى- فى حالة قبوله نتائج كاتب الدعوى- لا يفصل فى القضية، بل يعيدها إلى المحكمة المتسببة فى عوار الحكم لإعادة الفصل فى القضية. وكان المجلس الخاص يستطيع أيضا التصدى لموضوع دعوى خاصة به إثر التماس أحد الأطراف، فإذا كان للخصم أقرباء أو حلفاء فى محكمة دائرة الاختصاص (أب ، أو ابن، أو صهر، أو زوج أخت، أو أخو الزوج، أو عم، أو ابن أخ أو أخت، أو أبناء عم أشقاء)، أو إذا كان رئيس المحكمة أو المستشارون لهم مصلحة فى الدعوى، أو إذا كانوا قد استشاروا أو كتبوا أو قدموا التماسًا للأطراف، ففى هذه الحالة يرد المجلس القضية إلى محكمة أخرى أو يفصل فيها بنفسه. وفى حالة وجود شك حول معرفة أية محكمة عليا، يلزم عليها الفصل، فإن المجلس الخاص يتصدى "لقرار الفصل". وأخيرا كانت تعرض على المجلس المعارضات الخاصة بخاتم خطابات الوظائف، لأن اختيار الموظفين وتعيينهم كان متوقفًا على الملك.

ولم تكن هناك أية مناقشة حول كل هذه السلطات التى فرضتها الضرورة، وعززها العرف، وكرستها القوانين. ولكن المجالس كانت تستبقى العرائض المدنية والتى بها عوار، وبدلا من إعادة القضايا للفصل فيها مرة ثانية، كانت تنقض أحكام المحاكم ثم تفصل بنفسها فى المسألة كليا. كما كانت توقف تنفيذ الأحكام أو تنقضها لمجرد عريضة مقدمة إلى المجلس. ومن ناحية أخرى كان المجلس الخاص يستبقى القضايا المرسلة إليه "لقرار الفصل" ويفصل فيها بنفسه. وكان الملك يعطى طلبات التصدى العامة

وبمبادرة شخصية منه: للمتعاقدين معه على جباية الضرائب (*traitants*)، أو لرجال من البلاط، أو لمتمردين نبلاء أو بروتستانتيين، أو لمدن أو أفراد يرضخون لسلطته، حتى يتم الفصل فى قضاياهم أمام المجلس. وكان لكل هذا أثر بعيد، لأن أحكام المحاكم العليا- وعلينا ألاَّ ننسى ذلك - كانت خاصة بقضايا نعتبرها اليوم قضايا إدارية. وكانت "الشرطة" وكل ما يتعلق بمراعاة المراسيم والأوامر، وبرصد المخالفات التى ارتكبت ضدها، تتبع المحاكم العليا. ولكن المجالس أصبحت المحاكم العليا الحقيقية، وجردت المحاكم من سلطتها القضائية، ولم تترك لها شيئا سوى شرف لقبها الذى لا طائل تحته. ولم تخضع المحاكم. ولكن نمو المجلس أسهم فى تفاقم العداء وفى اندلاع العصيان عام ١٦٤٨. وفى مرات عديدة - فى أعوام ١٦١٥ و١٦٣٠ و١٦٤٤ و١٦٥٧- أعادت لائحة تنظيم المجلس إلى المحاكم العليا والقضاة العاديين " القضايا المتنازع فيها" والخاصة بالدعاوى بين الأفراد. بل ولقد حاول سيجييه الحاذق فى عام ١٦٤٤، الحصول على مجرد فحص المراسيم بإعادتها إلى المحاكم، وذلك فى جميع الدعاوى المعنية بتنفيذ المراسيم التى سبق أن تم فحصها داخل هذه الجمعيات، إلا إذا كانت هذه الجمعيات قد أجرت تعديلات، ويكون المجلس قد سحبها بحكم فاصل. وفى مرات عديدة وعدت اللوائح التنظيمية والأحكام والتصريحات بأن "الأحكام الصادرة من المحاكم العليا لا يمكن نقضها ولا تأجيلها إلا بالطرق القانونية التى توفرها القوانين" أى بعريضة مدنية وعرض مقدم بالعوار، وليس بمجرد عريضة مقدمة إلى المجلس، مما كان بمقدوره إنقاذ السلطة الإدارية للبرلمان. وفى

١٧ يوليو ١٦٤٨، طالب اجتماع قاعة سان لويس(*)، مرة أخرى بالامتثال للقوانين فيما يتعلق بهذه النقطة، وحصل على وعد بذلك فى التصريح الصادر فى ٢٤ أكتوبر ١٦٤٨.

ولكن دون جدوى. إذ استمرت كل هذه الممارسات، بل ازدادت شيئا فشيئا، وتعددت طلبات التصدى العامة والمبادرات الشخصية، والحكم السامى فى قضايا خاصة بدائرتى الاختصاص الابتدائية والنهائية، ووقف ونقض الأحكام بجميع أنواعها، خاصة تلك التى تخص الامتثال للمراسيم والقوانين. وفى عام ١٦٣٢، تم نقض كل الأحكام الصادرة فى جميع المحاكم العليا، إلا فى برلمان باريس، وذلك "فى مجلس الدولة أو المجلس الخاص، رغم أن الملك لم يكن حاضرا". وكان برلمان باريس لا يزال يتمتع بامتياز عدم إمكانية نقض أحكامه إلا من المجلس الأعلى بعد سماع كبير رؤسائه وحاشية الملك. ولكن فى عام ١٦٤٥، نقض مجلس المالية نفسه حكما للبرلمان يمنع تنصيب رئيس لمدينة سان - كوانتان (*Saint-Quentin*) بناء على عريضة من السكان، ولم يستطع البرلمان الحصول من الملك على نقض حكم مجلس المالية بعد عرض الموضوع على المجلس الأعلى. وتشبث البرلمان برأيه وساندته المحاكم الأخرى. وحتى بعد فشل حرب المقلاع وإلى عام ١٦٦١، حاربت المحاكم واحتجت، وأصدرت أحكاما تتعارض مع أحكام المجلس، ومنعت من تنفيذ أحكامه، وأدانت الذين يلجأون إليه. ولكنها اضطرت

(*) فى دار القضاء العالى.

تدريجيا للتراجع. وجاءت الضربة القاضية من لويس الرابع عشر فى بداية حكمه الشخصى. واضطرت كل المحاكم للإقرار بسلطة المجلس العليا على أحكامها، أى بسيادته العامة والشاملة.

كما هاجمت المحاكم العليا لجان المجلس المكلفة من قبل الملك بالفصل فى بعض القضايا التى تهم الدولة، كما هاجمت مقدمى العرائض ومستشارى الدولة المفوضين فى الأقاليم بعد منحهم حق الفصل فى دائرة الاختصاص النهائية، وسرعان ما تحول هؤلاء إلى أمناء. وكانت المحاكم تقول: إن معرفة كل المحتويات "المدفونة فى القضايا المتنازع فيها" وكل ما يتعلق بالامتثال للمراسيم والقوانين، تخص القضاة العاديين فى دائرة الاختصاص الابتدائية، وتخص المحاكم العليا فى الاستئناف؛ ولا تستطيع أية لجنة خاصة أو عامة، جماعية أو فردية، أن تنتزع منها هذا الحق. ونادى بهذه المبادئ علية القوم فى عام ١٦١٧، وكانت أغلبيتهم أعضاء فى المحاكم العليا كما نادى بها فى عام ١٦٤٨، المجتمعون فى قاعة سان – لويس، وطالب الجميع بإلغاء كل هذه اللجان، ووعد الملك فى تصريحه يوم ٢٤ أكتوبر ١٦٤٨ بتلبية هذه الرغبات.

ولكن كان لوبرت (***Le Bret***) قد أوضح أن بمرسوم "بلوا: ***Blois***" (المادة ٩٨) أراد الملك إعادة كل محتوى القضايا إلى الموظفين الذين كان عليهم معرفته بحكم عملهم، وذلك فيما يخص القضايا الخاصة أى قضايا الأفراد، والوضع يختلف "فيما يخص القضايا العامة والتى تمس الدولة". حينئذ "يستطيع (الملك) تفويض من بدا له صالحا لمعرفة المحتوى". وهؤلاء الأشخاص فى درجة أعلى من الموظفين طالما أنهم فى مهمتهم، لأنه "وفقا

لمبدأ أساسى فى القانون الكنسى *إن وضع أى مفوض يكون أكبر فى مهمته التفويضية من وضعه فى الشئون العادية- (Omnis delegatus major est ordinario in re delegate)*-. ويضيف سكرتير كولبير (*Colbert*) أن مرسومى بلوا و ٢٤ أكتوبر ١٦٤٨ " قد اغتصبتهما الشعوب بالعنف من الملوك، فهما باطلان بطلانا تاما". وبعد ١٦٤٨، أعاد الملك مجددا، وفورًا ما استطاع، اللجان والمفوضين الذين كان قد أبقاهم رغم كل الاعتراضات.

ولم يكن هناك مفر من أن تجد هيئات الموظفين إلى جانبها وبدلا منها مجموعة المفوضين الملكيين، والمجلس والأمناء المنبثقين منه، والذين يقدمون له التقارير، كل هؤلاء يؤدون بدلا من الموظفين الاعتياديين الوظائف الرئيسية، ويتيحون للملك أن يسترد سلطته على جماعات أصابها الوهن والانفلات العصبى بسبب نظام بيع وشراء الوظائف، وكذلك الحق السنوى.

وبدلا من مجموعة المحاكم المبتورة من مجلس الشيوخ أو الأعيان الملكى (*Curia Regis*)، التى تقوم بأداء الوظائف المختلفة تحت رقابة الملك وبمساعدة بعض أهل الثقة، مع عناية خاصة بالشئون الخارجية والحرب- وقد كان هذا ما تصورناه- وجدنا فى عام ١٦٦١، مجلسا له صلاحيات متعددة سياسية وإدارية وضرائبية وقانونية، يحظى بمكانة أعلى من كل المحاكم، وينقسم إلى عدة أقسام، يؤدى فيها العمل بصورة أكثر تنظيما من مجلس عام ١٦١٠، ويضم أعدادًا كبيرة من الموظفين تم اختيارهم وتدريبهم بصورة أفضل من السابق، رغم أنه لا يزال أضعف نقطة فى مجلس الدولة (ص ٦٤ – ٦٧)".

ومن البدهى ألا يظل تشكيل جهاز من المفوضين التابعين عن قرب للسلطة المركزية، ومهمته الرئيسية فرض السلطة الاستبدادية الملكية، واقعا منفصلا عن باقى المجتمع الفرنسى، فأية هيئة اجتماعية ما هى إلا بنية جماعية، وأى تعديل فى عضو مهم فيها يؤدى إلى تعديلات متلازمة لباقى الأعضاء. ولقد بيَّنت التحليلات الماركسية للدولة منذ أمد طويل أن الجهاز البيروقراطى ليس – بصفة عامة – من القوة بحيث يفرض سلطته وحده على مجتمع ما[٤٠]. ولا يمكن فهم عمل بيروقراطى ما إلا فى نطاق إدراجه فى جملة العلاقات بين الطبقات الاجتماعية. وكانت حكومة الملكية المعتدلة، التى يدعمها الموظفون والمحاكم العليا، تفترض التحالف بين الملكية والشعب، كما كانت حكومة الملكية المطلقة، التى يدعمها المجالس والأمناء، تفترض سياسة توازن الطبقات بين النبلاء من ناحية والموظفين والشعب من ناحية أخرى. كما تُظهِر مراحل تكوّن الملكية المطلقة أن هذا التطور قد أدى فى النهاية إلى سياسة تقارب بين الملكية والأرستقراطية، بعد مرحلة الانتصار على طبقة النبلاء، وتبديد أدنى طموح يلوح لهم بالاستقلال (ويبدو لنا أن هذا لم يتحقق إلا فى النصف الثانى من القرن السابع عشر إبان حكم لويس الرابع عشر)، ثم تحويل النبلاء من طبقة لها حق حمل السلاح إلى طبقة مستأنسة فى بلاط الملك. لكن هذه السياسة كانت تنطوى على بعض المخاطر، أهمها تدخل الأرستقراطية فى أجهزة المفوضين والموظفين البيروقراطية، وكاد هذا التدخل أن يحدث بطريقة مماثلة لتلك التى تدخل بها البرجوازيون فى الوظائف خلال التحالف بين الملكية والشعب. إذن فكان من الضرورى للملكية المطلقة: (أ) أن تحتفظ بالطابع المستقل، فوق الطبقات "للجهاز

المركزى" مما كان يفترض إمكانية كبح التأثير السياسى لطبقة النبلاء، وللوصول إلى هذه النتيجة (ب) أن تحافظ على الطابع البرجوازى المحض للوظائف، التى كانت الجهاز السياسى للشعب.

وكان فرض ضريبة البوليت الإجراء الذى أتاح للملكية الحصول على هذه النتيجة، وبها تحول نظام بيع وشراء الوظائف إلى نظام مؤسسى، مما أبعد الأرستقراطية نهائيا عن الوظائف. ومن الصعب جدا أن نقول اليوم؛ إذا ما كان هذا الإجراء قد اتخذ بوعى كامل لنتائجه وفوائده السياسية أو إذا ما كان شاغل مالى قد حث على اتخاذه فى المقام الأول. فلا تزال تنقصنا دراسة جادة حول خلفيات القرار. ولكن السيد مونييه أوضح وحلل بصورة رائعة عددا من النزاعات الأيديولوچية التى صاحبت إقرار الرسم السنوى والإبقاء عليه، تلك النزاعات التى تبدو لنا أيضا مهمة لدراسة نشأة الچنسينية، ولهذا السبب فسنذكرها بإيجاز.

وفقا للوثائق التى ذكرها السيد مونييه، فإن الموقفين لم يظهرا فى نفس الوقت، الأول موقف بلياڤر (*Bellièvre*) الذى أعرب عن معارضة الموظفين[٤١] لضريبة البوليت، وقد ظهر منذ ١٦٠٤، والثانى - رغم أن وصية ريشيليو تنسبه إلى سوللى (*Sully*)- فلا يبدو أكيدا للسيد مونييه إلا ابتداء من تاريخ متأخر. وعلى أية حال، فى عام ١٦١٤، ظهرت الضريبة على الملأ: "لقد أشار العديد من الهجائيين إلى هذه الضريبة، أثناء انعقاد مجلس النواب العمومى فى ١٦١٤، أو أثناء انعقاد مجلس الأعيان فى ١٦١٧، وإن قدموا البراهين لصالحها" (ص ٥٦١).

ويمثل بالياڤر عقلية كبار الموظفين بعد الحروب الدينية، فقد كانوا يأملون أن يصبحوا ركائز الدولة الملكية وأن يستفيدوا منها. وتعتمد فكرة هذا المنظور الرئيسية على منح وظائف كبيرة مجانا أو مقابل مبالغ زهيدة مكافأة لإخلاصهم للملك وللخدمات التى أدّوها. وجاءت ضريبة البوليت لتبدد هذا الوهم ."قد لا يتمكن الملك بعد الآن من اختيار موظفيه، بما أنه سيضطر إلى قبول مرشح الموظف الذى يكون قد سدد الرسم السنوى. وسيصل إلى الوظائف العاجزون والفاسدون، بسبب ثرواتهم وحسب. وقد لا يستطيع الملك منح وظيفة لخادم مخلص ولا مكافأة قاض إذا لم يتحصل على رسم الخضوع. وسيرتفع ثمن الوظائف عاليا حتى إن الأشراف لن يستطيعوا توظيف أبنائهم فى المحاكم العليا، ولا روساء البرلمان أو مستشاروه على إدخال أبنائهم فى هذه المحاكم. وستعمر البرلمانات بأبناء التجار المضاربين، وستفسد العدالة وتصبح موضع احتقار[٤٢]." و"لن يكون الموظفون فى خدمة الملك، بل فى خدمة أموالهم[٤٣]". وكل هذه الأدلة كانت إلى حد كبير مبررة إذا ما كان الموظفون قد ظلوا العنصر الأساسى لجهاز الدولة، بينما هم فقدوا فى الواقع ثقلهم من منظور ملكية تنزع إلى تأسيس جهاز بيروقراطى خاص يقلل من أهمية هيئة الموظفين إلى حد كبير.

ولتوضيح العلاقة بين موقف بلياڤر، والتطور اللاحق للچنسينية اسمحوا لنا بذكر هذه السطور القليلة من مذكرات أرنو دانديى يروى فيها ذكرى رفض شراء وظيفة سكرتير دولة عام ١٦٢٢، بمبلغ مائة ألف جنيه، قال الكاتب: "وستُظهر تكملة (الأحداث) أنى ارتكبت خطأً كبيرًا، ولكن علينا أن

نغفره، لأنى عندما جئت إلى القصر فى عصر هنرى العظيم، كنت قد نشأت على اعتقاد بأنه يكفى أن نعمل لنكون جديرين بالوظائف، فنأمل - كما فى السابق - الحصول عليها بلا أموال[٤٤]".

أمَّا بالنسبة لأدلة أنصار الرسم السنوى - أى - أولا، السلطة المركزية، ثم فيما بعد الموظفون أنفسهم عندما فقدوا الأمل فى بداية القرن، فهى أيضا مقبولة ومميزة للغاية. فإذا تم إلغاء الرسم السنوى" ... فسيقوم الأمراء والسادة الإقطاعيون بالإلحاح على الملك لإعطاء كبرى وظائف الأقاليم إلى الذين يعينونهم، والذين فيما بعد سيدعون بأنهم حلفاء لهؤلاء السادة، ومدينون لهم بالفضل أكثر منهم للملك. وزاد هذا الضرر من ارتياك العصبة"، أو "تسبب الرسم السنوى فى أن كل الموظفين أصبحوا يتبعون الملك مباشرة، وبالتالى فهم له أوفياء ومحبون[٤٥]".

وهذا الدليل - التأثير المحتمل للكبار على اختيار مفوضين جدد - الذى قد يكون عبثيا فى زمن الملكية البرجوازية والمناهضة للإقطاعيين، أصبح مقبولا شيئا فشيئا فى نطاق تطور الملكية المطلقة التى كانت تقترب تدريجيا من النبلاء؛ فضلا عن أن نظام بيع وشراء الوظائف كان يحمى هذه الملكية من مخاطر نمو إقطاع كبار المفوضين. وهناك تطور لجتماعى كامل تتبغى دراسته عن كثب، وإن ظهر بطريقة حاسمة فى دراسات السيد مونييه القيمة.

وإذا انتقلنا الآن إلى الموظفين، فتكفى قراءة أى مجلد مذكرات لنلاحظ إلى أى مدى امتلأ عصر لويس الثالث عشر بالمعارك بين البرلمان والسلطة المركزية. ولن نُصر طويلا على هذه النقطة فى الصفحات القليلة الباقية

للفصل الحالى، وسنكتفى بتسجيل ثلاث نقاط من "مذكرات" أومير تالون تبدو لنا مهمة بصفة خاصة بالنسبة للقضية التى تعنينا، وهى[٤٦]: (أ) فى هذه الخصومة المستمرة بين البرلمان والسلطة المركزية، كانت الأعوام الممتدة من ١٦٣٦ إلى ١٦٤٣ حقبة صراع حاد بصورة خاصة، سجل خلالها تالون خلافين رئيسيين: مرسوم ديسمبر ١٦٣٥، الذى أنشأ وظيفة لأربعة وعشرين مستشارا ورئيسا للبرلمان، فأثار صراعا حادا لمدة ثلاثة أشهر توقفت خلالها العدالة جزئيا، وكرَّس المستشارون وقتهم – خاصة – للنضال ضد المرسوم، بينما قام الملك بنفى خمسة مستشارين إلى الأقاليم بدوا له على رأس المقاومة. وفى مارس ١٦٣٦، هدأ النزاع ظاهريا، وخفض المالك عدد الوظائف المنشأة حديثا من خمس وعشرين إلى سبع عشرة وظيفة، وسمح بعودة المنفيين إلى باريس.

لكن الأمور لم تنته عند هذا الحد، ففى "يوم الثلاثاء الموافق ٢٣ مارس ١٦٣٨، أحضر السيد النائب العام إلى مبنى النيابة حكمًا فاصلاً للمجلس بأن الملك، وقد نما لعلمه سوء المعاملة التى يلقاها الموظفون الجدد، الذين لا تُعطى لهم أية قضية ولا يُقبل منهم التعبير عن رأيهم، ولا الرد فى مجالس التحقيق، والذين ليس لهم أى نصيب حتى فى توابل القضاة(*)، وعليه أمر الملك... إلخ" (مج ٦٠، ص ١٧٥ ، ١٧٦).

وفى هذه اللحظة انفجر نزاع ثان أكثر حدة، نتيجة حبس بعض الأفراد الذين كانوا قد نظموا فى يوم الأربعاء الموافق ٢٥ مارس ١٦٣٨، بعض

(*) هدايا عينية كان المتقاضون يقدمونها للقضاة.

القلاقل "للاحتجاج على عدم سداد ريع عقارى، ملزمة به دار البلدية". ونعلم أن من بين الذين جرى البحث عنهم- لأنه كان قد نجح فى الاختباء- والد پاسكال نفسه. وارتأى البرلمان أن هذا الموضوع يخصه ولا يخص المجلس "بالإضافة لأنه من غير المألوف أن تقام دعوى على الذين تسببوا فى إحداث بعض الضجة وهم يطالبون بأموالهم" (المرجع السابق، ص ١٧٧).

وفى يوم الأربعاء الموافق ٣١ مارس ، تم نفى رئيسين إلى الأقاليم فى البرلمان – باريلون (*Barilon*)، وشارتون (*Charton*)- وثلاثة مستشارين. وفى هذه المرة لم يسمح لهم بالعودة إلاً فى عام ١٦٤٣ عند وفاة لويس الثالث عشر.

كل هذا يبرز بوضوح كاف الخلفية البرلمانية لهذه السنوات الحاسمة لنشأة الحركة الچنسينية. وفى النهاية نضيف، أنه فى عام ١٦٤٤، نشب نزاع "مماثل"، واجهت فيه آن النمساوية ومازارين البرلمان الذى قام بالدفاع عن أنطوان أرنو وباركوس، وكانت الملكة تريد إرسالهما إلى روما (المرجع السابق، ص ٢٧٨ – ٣٠٤).

(ب) لدى أومير تالون – خطأ أو صوابا – انطباع بأن هناك منعطفا قد حدث فى العلاقات بين الملكية والبرلمانات، وحدد بوضوح طبيعة هذا المنعطف، وزمنه فى خطابه خلال الجلسة العلنية التى عقدها الملك فى ١٥ يناير ١٦٤٨. فقال:

"جلالة الملك، كانت جلسة ملوكنا العلنية- دائما – عملا احتفاليا ومأثورا وجليلا.... لكن:

في السابق، كان الملوك، أسلافكم، في مثل هذه الأيام يُعْلِمون شعوبهم بشئون الدولة الكبرى وبمشاورات السلام والحرب، وكانوا يطلبون رأى برلماناتهم فيها ويردون على حلفائهم؛ وحينئذ لم يكن ينظر إلى هذه الأعمال - كما هي الحال اليوم- وكأنها نتائج السلطة المطلقة التي تبعث الرعب في كل مكان، بل كانت وكأنها اجتماعات للتداول والتشاور".

ثم يذكر حالة ١٥٦٣ حين:

"جعلت ذريعة الدين ورفض الكنسيين المشاركة في حرب مقدسة أمرا يمكن التسامح بشأنه هذه المرة. وهو شيء غريب حقا، رغم أن ما حدث كان بلا سابقة ويمكننا الإصرار على أنه يتعارض مع مبدئه، وأصبح اليوم هذا الشيء الغريب عرفا عاديا، لا سيما منذ خمسة وعشرين عاما، ففي جميع الشئون العامة، وفي ضروريات الدولة المختلقة أو الحقيقية، أصبح هذا الطريق معتادا! جلالة الملك، منذ عشرة أعوام والجماعة متآكلة، والفلاحون لا يملكون إلاَّ النوم على القش...إلخ". (نفس المرجع ، مج ٦١، ص ١١٤ - ١١٨).

وهكذا نجد مرة أخرى - على الأقل لدى أحد ممثلي القضاة الساخطين - صورة لنفس الحقبة الممتدة من ١٦٢٣ إلى ١٦٣٨.

(جـ) ويبدو لنا من المفيد التنويه بأننا نجد من حين لآخر عند تالون، إشارة إلى رغبة بعض الموظفين في معارضة الحكم المطلق للملك بالتخلي عن وظائفهم، علما بأنه لا يوجد تقارب بين تالون والچنسينية، بل يبدو أنه عاب على الچنسينيين بعض تصرفاتهم؛ مثلا عاب على بينيون ***(Bignon)*** (مج ٦٠، ص ٣٥) "طبيعته الخجول والمتشككة، وخشيته أن يخطئ وأن

يهين غيره"، وأيضا" حرصه على عدم بلوغ المدى (في أى موضوع يُطرق) خوفا من الإخفاق فيصبح في ضميره مسئولا عن حادث فاشل". وهكذا يفسر لنا تالون أن شقيقه الأكبر" شعر بالملل من تكليفه باعتباره محاميًا عامًا فكانت الوظيفة شاقة والحكومة قاسـية[٤٧]، ويريـدون فرض الأمور عـن طريق السلطة وليس بالاتفـاق" (مج ٦٠ ، ص ٢٧) أو عندما يقول لنا: إن الملك قام بالتجديد خلال جلسة علانية في عام ١٦٣٢، فأُخذت أصوات رؤساء البرلمان قبل أصوات الأمراء والكرادلة، (وهو التجديد الذى أصبح نهائيا منذ هذه اللحظة)."أصابت الدهشة السيد كبير الرؤساء، حتى كاد أن يتوسل إلى الملك لإعفائه من تكليفه، ويسمح له بالانسحاب" (المرجع السابق، ص ٥٣).

ويظهر هذا التوتر بين الملكية والموظفين حتى في ثمن الوظائف. وقد حاول السيد مونييه وضع قائمة لهذه الأثمان بفضل مجموعة من الأبحاث القيمة، وتوقف عند الأرقام التالية: تساوى وظيفة مستشار في مدينة روان (*Rouen*) في ١٥٩٣، ٧٠٠٠ جنيه؛ وفي ١٦٢٢، ٤٠٠٠٠؛ وفي ١٦٢٦، ٦٦٠٠٠؛ وفي ١٦٢٨، ٦٨٠٠٠؛ وفي ١٦٢٩، ٧٠٠٠٠؛ وفي ١٦٣١، ٧٤٠٠٠؛ وفي ١٦٣٣، ٨٤٠٠٠؛ وفي ١٦٣٤، ٨٠٠٠٠؛ وفي ١٦٣٦، ٧٩٠٠٠؛ وفي ١٦٣٧، ٨٥٠٠٠؛ وفي ١٦٤٠، ٦٧٠٠٠؛ وفي ١٦٤١، ٢٥٠٠٠؛ وفي ١٦٤٢، ٥٥٥٠٠؛ وفي ١٦٤٣، ٦٢٥٠٠ (المرجع السابق، ص ٣٣٥).

وفى باريس - حيث تكون البيانات "غير موثوقة" بصورة أكبر - يتوقف السيد مونييه عند الأرقام التالية: فى ١٥٩٧، ١١٠٠٠؛ وفى ١٦٠٠، ٢١٠٠٠؛ وفى ١٦٠٦، ٣٦٠٠٠؛ وفى ١٦١٤، ٥٥٠٠٠؛ وفى ١٦١٦، ٦٠٠٠٠؛ وفى ١٦١٧، ٦٧٥٠٠؛ وفى ١٦٣٥، ١٢٠٠٠٠؛ وفى ١٦٣٧، ١٢٠٠٠٠ (المرجع السابق، ص ٣٣٦).

وبالفعل كان هناك - داخل أزمة عامة - انخفاض فى ثمن الوظائف المطلوبة فى منطقة النورماندى ابتداء من ١٦٣٣؛ أمّا فى باريس فلقد توقف الارتفاع المستمر ابتداء من ١٦٣٥. ويبدو لنا من المحتمل أن يكون هناك تأثير متبادل - وهو ما يطلق عليه السيد بياچيه "صدمة الرد" - لتوقف الارتفاع (الذى كان الموظفون يأملون فيه باعتباره أمرًا طبيعيًا) على سخطهم وتحولهم إلى الچنسينية، وبالعكس لانتشار الأيديولوچيا الچنسينية على ثمن الوظائف.

وبانتقالنا الآن من العلاقات بين البرلمانيين والسلطة المركزية إلى الصلة بين هؤلاء البرلمانيين أنفسهم والحركة الچنسينية، فمن البدهى أننا نستطيع ذكر حالات عديدة فردية من المستشارين المؤيدين للچنسينية، بمثل ما نستطيع ذكر حالات أخرى من المستشارين المعادين لها. وتكمن الصعوبة بالتحديد فى استحالة إثبات تأثير الجانبين على مجموعة المستشارين الذين نجهل عقليتهم، وحتى عدد الذين كان لهم موقف معاد أو مؤيد بوضوح للحركة التى تهمنا. ولذلك سنكتفى، قبل فحص بعض حالات السير الذاتية لشخصيات چنسينية راسخة الإيمان، أن نذكر أربعة أمثلة تبدو لنا نموذجية، لأنها تخص شخصيات بارزة لم تكن چنسينية أو معادية لها، ولكنها كانت

تحظى بمكانة عالية فى حياة البرلمان؛ والشخصيات الأربع هى: بروسيل، وله دور معروف فى حرب المقلاع، وباريبون، ولاموانيون، ومولیه. ولا تعد شخصية واحدة من بين هؤلاء چنسينية بمعنى الكلمة، بل يعد موليه عدوا لدودا لپور- رويال؛ كما تقتضى مصلحة مركزهم ألا يعرضوا أنفسهم للخطر أو الشبهات مع المجموعة المضطهدة، لكننا نجد ثلاثة من بينهم ساندوا الحركة فى وقت ما من حياتهم.

ويقول لنا "چربيرون: ***Gerberon***" فى كتابه تاريخ الچنسينية [٤٨] (مج ١، ص ٣١٠ و٣١٥) إن فى ١٦٤٩ تعهد بروسيل بكتابة عريضتى "علماء حزب القديس أوغسطين"، وساندهم بكل قواه ضد " السيد موليه، كبير الرؤساء الذى كان أنصار مولينا قد حذروه بشدة من أنصار القديس أوغسطين". ونعرف كذلك موقف لاموانيون المتصل باليسوعى رايين (***Rapin***) والأوساط المناهضة تماما للچنسينية والمتصل فى نفس الوقت بـــ " أصدقاء القديس أوغسطين" وخاصة بهرمان (***Hermant***) وڤالون دو بوپوى (***Wallon de Beaupuis***).

أمّا بالنسبة لباريبون، أحد كبار قادة المقاومة البرلمانية، فكان على اتصال وثيق بهنرى أرنو أسقف أنچيه (***Angers***) القادم، ولا تزال المكتبة الوطنية تحتفظ بأربعمائة رسالة موجهة له، وكانت المقاومة البرلمانية قد تعهدت بالعناية بأبناء باريبون عندما تم نفيه إلى أمبواز (***Amboise***) حيث رحل مع زوجته.

أمّا فيما يتعلق بموليه، الذى يقول عنه چربيرون: إن "أنصار مولينا كانوا قد حذروه بشدة" من الچنسينية، فنعلم أنه بدأ بالارتباط إلى حد ما بالچنسينية، خاصة بسان- سيران نفسه، ولكن الموقف الذى اتخذه مارتين دوباركوس عام ١٦٤٣- إلى جانب أسباب أخرى - عندما رفض قبول أموال من شخص لم يكن سلوكه خاليا تماما من الغموض، جعله ينضم إلى المعسكر المضاد.

واسمحوا لى أن أدرج هنا، فيما يخص ماتيو موليه، هذه الأقصوصة الجميلة المستخرجة من حياة الأم مارى دى زانچ سويرو- *(Marie des Anges Suireau)*-، رئيسة دير موبويسون (*Maubuisson*)، ثم رئيسة دير پور- رويال لاحقا (وكانت ابنة محام فى شارتر: *Chartres*)، وتلقى هذه الأقصوصة ضوءا قويا على العلاقات بين الچنسينيين والأوساط البرلمانية، بما لا يستطيع أن يقوم به ذكر ثلاثة أو أربعة أمثلة بإيجاز.

"فكما كانت الأم لا تفكر إلا فى إرضاء الرب وخدمته، كان الرب يحميها ويدافع عنها باستمرار، بل وكان يعطيها علامات على تدخله فى كل اللقاءات، وها هى إحدى العلامات الجديرة بالملاحظة. ولاستيعابها، يجب استعادة الأمور من بدايتها. كان سكان مدينة پونتواز (*Pontoise*) كثيرا ما عقدوا العزم على التخلص من دفع حق كيل الأقماح والحبوب الأخرى - *(droit de minage)*- لدير موبويسون الذى دأب على تحصيله منذ إنشائه تقريبا. غير أن هؤلاء السكان لم يجرؤوا قط على رفع دعوى ضد الدير طالما كان لرئيساته سلطة وأصل رفيع، لأنهم كانوا يرتأون أن أقاربهن

وأصدقاءهن سيساندونهن بالضرورة. ولكنهم كانوا يحتفظون دائما بهذا التصميم وينقلونه من الآباء إلى الأبناء، واعتقدوا أنه من الممكن تنفيذه ضد الأم مارى دى زانج، لأنهم كانوا يعتبرونها بلا أى سند. فأقاموا دعوى كبرى، ولأن القضية خاصة بالمدينة، فقد تم عرضها على سادة پونتواز الذين تفحصوها فى عدة جلسات. بل وارتأوا لكسب الدعوى أن يلجأوا إلى الكاردينال ريشيليو؛ وللحصول على سنده بصورة أسهل، أشركوه فى الاستفادة، وصوروا له أن من حقه الحصول على نصف نصيب الكيل الذى كان الدير قد حصل عليه من حاكم پنتواز، لأن النصف الآخر كان هبة ملكية. ودخل الكاردينال بسهولة فى هذه القضية من باب المصلحة، بصفته حاكمًا وبأن أسلافه لم يتنازلوا أو يبيعوا هذا النصف فى حق الكيل، لأنه من توابع أملاك الملك، ولأن حق الانتفاع- وليس الأرض نفسها- يتبع الحكام خلال فترة حكمهم.

بالإضافة إلى أن تجار ضواحى پنتواز كانوا يزعمون أنهم غير ملزمين بدفع حق كيل القمح الذى كانوا يشترونه من المزارعين أثناء إقامتهم لأسواقهم خارج المدينة وفقا لعينات يعرضونها. ومن ناحية أخرى ادعى كهنة سان – ميلون (*Saint – Mellon*) القانونيون أن ربع نصف حق الكيل الذى كان أحد الملوك قد أعطاه لموبويسون يخصهم، فانضموا كلهم معا إلى الكاردينال. وكانت كل هذه الأطراف تأمل، بفضل هذا الوزير المعنىّ بالقضية، أن ينتصروا بسهولة على موبويسون؛ وبالفعل، وكان ذلك، من منظور إنسانى، سيقع بالضرورة ولم يشك أحد مطلقا فى أن قوة الكاردينال سوف تدحر الأم التى ستضطر إلى التنازل للأطراف الثلاثة الأخرى.

كانت القضية كبيرة وصعبة جدا فى تداولها. واستمرت المرافعات بلا توقف لمدة سنتين، وكان هناك دائما ساكنان مقيمان فى پنتواز مندوبان عن المدينة لمتابعة القضية، وكانا دائما يختلقان أحداثا جديدة لخلط الأمور. ومن الجانب الآخر، كانت المدعى عليها مضطرة لتقديم دفوع جديدة؛ وهو عمل شاق بالنسبة للأم مارى دى زانچ، وإن لم يقطع قط سلامها الداخلى المستقر تقريبا. ويبدو أن ثقتها بالرب ازدادت بكل ما يمكن أن يولد الخوف فى قلوب البشر فوجدت فى قوة خصومها، وفى ضآلة نفوذها أسبابا قوية تدعوها للأمل بالتوفيق فى مسعاها، لأنها ترى أمامها فرصة للإشادة بعظمة الرب وبرحمته، ولذلك فعندما كانت ترى الأخت كانديد (*Candide*) مرهقة للغاية بسبب كل هذه النزاعات وهذه الإجراءات حتى بدا عليها وهن العزم، كانت تقول لها فى وسط آلامها: "يا أمى ، كل الناس يقولون إننا سنخسر الدعوى، وسادة المدنية متأكدون من ذلك وكأنهم قد أحرزوا النصر بالفعل"، فكانت تجيبها: "يا ابنتى، لا يجب علينا أبدا أن نكِلً، وأن نثبط همتنا. بل يجب علينا أن نبذل ما فى وسعنا: نحن مضطرات لذلك. أمَّا بالنسبة لكل هذه الشائعات وكل هذه التهديدات، فلا تبتئسى، إن اللــه على كل شىء قدير. أمامنا بالفعل خصوم أشداء، ولكنى آمل أن يساعدنا الرب. المال مال الفقراء، ونحن أيضا فقيرات وبلا نفوذ: ويلزمنا هذان السببان أن نأمل فى مساعدته: وعلينا ألاَّ نَكلً مطلقا من التضرع إليه".

وانتزعت هذه الصلاة المفعمة بالإيمان، والمليئة بالثبات، مساعدة السماء. وعرضت القضية بعد عامين من الإجراءات أمام المحكمة للفصل

فيها. وانتدبت مدينة بونتواز ثمانية من كبار أهلها لطلب الالتماس. كما استعد رجال الكاردينال من جانبهم للقيام بالجهود الأخيرة لدى كل أصدقائهم، وأجرى كهنة سان – مليون استعدادات مكثفة. أمَّا الأم فأخذت أيضا تتوسل بقوة، لا للبشر، ولكن للملائكة والقديسين، بل وللرب. ويبدو أن أصدقاءها الربانيين كانوا أقوى فى خدمتها من هؤلاء الأعداء المتحمسين لمنازلتها، فبينما كانت مستغرقة فى صلواتها وكان خصومها يبدأون التماساتهم، أراد الرب أن يكون سادة البرلمان فى نفس اليوم موجودين فى المحكمة للفصل فى قضية صغيرة، وبالفعل تم الفصل فى وقت قصير. ولأنَّ القضاة لم يجدوا شيئا آخر أمامهم طلب السيد موليه رئيس القضاة من كاتب المحكمة إذا ما كانت هناك قضية أخرى مدروسة وجاهزة للفصل. فأجاب الكاتب بأنه لا توجد سوى قضية موبويسون، ولكنها قضية كبيرة وكأنه يسمعهم بأن الوقت غير كاف للفصل فيها. ولما رأى رئيس القضاة أن مقرر المحكمة حاضر، قال "لا يهم، سنفصل فى قضية رئيسة الدير الصغيرة". وجاءوا بالقضية، وتم فحصها دون أى التماس. وصدر الحكم لصالح موبويسون بالحفاظ على حق الكيل للدير، ولم يكن من الممكن الحصول على حكم متميز أفضل من ذلك: فقد أكدوا فيه كل الأحكام السابقة التى حصل عليها الدير منذ أكثر من مائة عام ضد أفراد عديدين، بحيث لا يستطيع أبدا هؤلاء الأفراد إقامة أية دعوى مرة أخرى. وأمَّا وكيل دير موبويسون، دون بول، الذى كان فى باريس لتقديم التماس، فقد ذهب دون علم أن القضية قد تم الفصل فيها، ودهش عندما علم أن الحكم كان لصالح الأم، فكتب إليها بسرعة ليخبرها بهذا النبأ السعيد.

وكما كانت الأم قد احتفظت بسكينة ثابتة لمدة السنتين اللتين استغرقتهما القضية، ودون أن يسبب لها المجهود والخوف أى انزعاج من خسارة الدعوى، احتفظت أيضا بنفس الهدوء حين علمت أن الأمور سارت لصالحها، على غير المتوقع. وعلى الفور ركعت لتشكر الرب، ثم قالت بهدوء للأخت كانديد: "يا ابنتى، لقد كسبنا القضية، وعلينا أن نشكر الرب وألا نتحدث كثيرا عن هذا الموضوع".

وعاد إلى باريس سادة پنتواز الثمانية بعد أن علموا بالحكم وهم فى غاية الارتباك. وكانوا مثل الجميع فى دهشة كبيرة مما حدث. كانوا يقولون علنًا إنها معجزة، فقد كان من المفروض من منطق بشرى أن تخسر الأم القضية، ولكن الرب ناصرها خفية، أو بالأحرى صراحة بأن جعل القضاة يحكمون بهذه السرعة(٤٩)".

وإذا انتقلنا الآن – للانتهاء من هذا الفصل – إلى الموظفين الذين انضموا بالفعل إلى جانب الچنسينيين، فلن نجد للأسف إلا عددا قليلا من العائلات، تكون لدينا عنها معلومات تمتد لجيلين، وهى عائلات: أرنو، وپاسكال، وميناردى برنيير (***Maignart des Bernières***) وتوما دو فوسيه (***Thomas du Fossé***)، وپوتييه (***Potier***)(٥٠). ولكن هناك احتمال ما لأن تعطينا مجموعة هذه الحالات صـورة نموذجيـة للطريق الذى هدى بعدد من الموظفين إلى أيديولوچيـا پور– رويال. وفى حالتين من هذه الحالات تعرقل الصعود الطبيعى للعائلة، أو على الأقل أصبح صعبا بسبب ثروة محدودة فى مواجهة مقتضيات الوضع الذى خلقته ضريبة الپوليت، وكذلك

إنشاء بيروقراطية المفوضين. وقد أدى هذا العجز فى الثروة بأرنو المحامى (والد أرنو الكبير) وشارل مينيار دى برنيار إلى اللجوء لبعض الطرق الاحتيالية، مما تسبب فى حدوث أزمة نفسية، ساعدت فيما بعد على توجه معارض. وعلى سبيل المثال نعرف حالة المحامى أرنو، وكان مسئولا عن عشرة أطفال (بعد وفاة عشرة آخرين فى سنواتهم الأولى)، فقد لجأ إلى تزوير سن ابنتيه (اللتين ستصبحان الأم أنچليك والأم أنياس) من أجل الحصول على قرارين بابويين لتثبيتهما رئيستى دير پور رويال وسان-سير. وستثير هذه الأكذوبة مشاكل جادة فى ضمير رئيسة پور- رويال العظيمة. كما أن فشل الابن الأكبر روبير الذى كان مقدرًا له مستقبلا عظيما فى الحياة يرجع - إلى جانب أسباب أخرى - إلى أنه لم يكن يملك فى عام ١٦٢٢، موارد لشراء تكليف سكرتير دولة الذى اقترحه الملك عليه مع أن الثمن كان ملائما بصفة خاصة. أمَّا هنرى، الابن الثانى - الأسقف المقبل الچنسينى العظيم - فقد بدأ بمهنة أكثر من متواضعة كوكيل لعائلة برولار (*Brulard*)، ثم كوكيل لمازارين، وفى أحيان كثيرة كان يعانى من صعوبات مالية، ولم يعين أسقفا إلا فى الخمسين من عمره (إذن، فعندما بدأ أنطوان أرنو- أصغر الأبناء - حياته الناشطة وجد أسرة قد أصبحت "چنسينية").

أما مينيار دى برنيار، ابن رئيس برلمان روان، فقد عجز عن الاقتران بآن أميلو (*Anne Amelot*)، بسبب تقسيم تركة والده بينه وبين والدته وإخوته، وكان چاك أميلو ، والد آن ورئيس المجلس الأعلى لعرائض القصر، قد طلب منه قدرا من المال يناظر "مهر" الابنة. فاضطر شارل مينيار للجوء إلى

حيلة: ستعطيه والدته فرنسواز المنتسبة لعائلة بوشو (***Puchot***) المبلغ المطلوب مقابل الاعتراف بدين بتاريخ سابق، وهو ما سيثير قضية بعد وفاته (١٦٦٢) لأنه مذكور فى وصية فرنسواز مينيار، المؤرخة فى مارس ١٦٦٥[٥١]. وأما عائلة باسكال فهى حالة غطية حيث فهى حالة غطية حيث سبق السلوك الأيديولوچيا. فقبل أن يتعرف إتيان باسكال على أفكار سان- سيران باع فى ١٦٣٤، تكليفه باعتباره رئيسًا لديوان المساعدات فى مونفيران، لينعزل فى الحياة الخاصة ويقيم فى باريس. وفى ١٦٣٨، نعلم أنه سيكون من بين قادة المظاهرة ضد المتأخرات فى سداد الريع، وسيضطر للاختباء رغم مساندة البرلمان القوية "للمتمردين"، ولن يستعيد الحظوة إلاَّ بقبول تفويض شاق بصفة خاصة- لأنه معارض للبرلمان - من أجل قمع ثورة الحفاة فى النورماندى. وندرك بذلك أن الطريق كان ممهدا أمام عائلة باسكال للالتقاء بالچنسينية.

وأخيرا تبدو حالة عائلة توما دو فوسيه، إذا وثقنا فى "مذكرات پييرتوما" وكأنها اخترعت خصوصًا لتوضيح فرضيتنا[٥٢]. واسمحوا لنا أن نستشهد بإسهاب بالنص نفسه لهذه المذكرات.

كان لجد پيير توما دو فوسيه عمَّان، أحدهما مستشار دولة وعميد سكرتيرى الملك، والآخر مقدم عرائض، جاء إلى باريس "بهدف التقدم فى مستقبل حياته قدر المستطاع" (مج ١، ص ٥).

"وفى نحو عام ١٥٨٩، فى عهد هنرى الثالث، وصلت الاضطرابات والثورة الأهلية من مدينة روان. فاختار خدام الملك الأخيار جدى - باعتباره شخصًا ملتصقًا بخدمة الملك- لحمل آخر الأخبار إليه ولتلقى أوامره، وفى

طريقه قام رجال العصبة بسجنه وجردوه من كل شىء ووضعوه تحت حراسة مشددة. ولكن رغم قيوده الوثيقة، وجد الوسيلة للهروب من سجنه وأكمل رحلته. ووجد الملك فى مدينة بلوا (*Blois*)، فعرض عليه مهمته، ثم عاد إلى روان ومعه رسائل جلالة الملك الرسمية. وظل يساعد بكل قوته لإعلاء مصالح وخدمة أميره الشرعى..."، إلخ. (ص ٥ ، ٦).

وبعد انتهاء الحروب الأهلية كافأه الملك على تفانيه، كما وجب عليه. "وهذا هو السبب الذى من أجله- بعد انتهاء الحرب- أراد الملك أن يشكره على خدماته الجليلة، فأرسل له مجانا *Lit* ودون أية التزامات مالية، خطابات تكليفه رئيسًا للمحاسبات فى النورماندى، وقد قام بعمله لمدة طويلة بشرف وأمانة" (ص٧). وكان لديه ابنة وابن، الابنة آن متزوجة من مستشار فى البرلمان يدعى السيد ديرى (*Dery*) وقد توفى وهو مستشار فى المحكمة العليا وترك خلفا له جاك ديرى، وكان مستشارا فى البلاط وأصبح عميد مقدمى العرائض فى القصر" (ص٨)، والابن جنتيان (*Gentien*) توماء والد مؤلف "المذكرات: *Mémoires*" وكان فى بولونيا حيث "يدرس القانون"، وقد تلقى نبأ وفاة أبيه فى ١٦٢١، وكان فى الواحدة والعشرين من عمره". فعاد على الفور إلى النورماندى.

"وعندما وصل إلى روان، فكر فى أن يحل محل أبيه فى تكليفه ثم يتزوج. وبالفعل تزوج بشقيقة مستشار فى البرلمان، واتسمت الطريقة التى عاش بها باعتباره زوجً ومسئولاً عن تكليف بالترفع وسعة العيش، وابتعاده عن معيشة المسيحى الحق التى سيعيشها فيما بعد. وهذه الحياة التى كان

يحياها هو وزوجته جعلت صورتهما متميزة فى المدينة، حتى إن الجميع أطلقوا عليهما لقب "الأمير والأميرة" (ص ١١ – ١٤).

وكان چنتيان شجاعا للغاية وحازما فى صراعه ضد النبلاء، ويكفى أن نذكر فى هذا المجال ما جرى فى قضية الكونت دو مونتجمرى (*Montgommery*).

" كان الكل يعلم من هو الكونت وما السلوك الذى اتبعه، فاضطر لويس الثالث عشر بحكم من مجلسه أن يأمر بدك قلعة پونتورسون (*Pontorson*) الواقعة ضمن ممتلكات الكونت، وكانت مركز أعمال العنف التى يمارسها فى البلاد، كما نص الحكم بإعطاء الخنادق المصادرة إلى السيد موران (*Moran*)، الذى أراد جلالته أن يكافئه. وقد أرسل هذا الأمر إلى ديوان المحاسبات فى النورماندى، وكان المطلوب إيجاد موظف يتكفل بتنفيذ مثل هذه المهمة. وكان الكونت يثير الرعب فى قلوب الجميع، وأضافت التهديدات – التى أطلقها لحظة علمه بأن أمر الملك قد أرسل إلى الجماعة– إلى إرهاب الكل، فلم يتقدم أحد للقيام بالمهمة، وأصبح الكل يترقب النتائج، ويعتقد أن سيدًا نزقًا مثل هذا الكونت لن يستطيع أبدا تحمل هدم المكان الذى يجد فيه الأمان ويفلت من القصاص، ومن ثم فإذا ما لم تتم الأمور بقوة، فلن يكون لموظفى العدالة أى احترام. وكان السيد توما ذا قلب كبير، وشهد بحزن عميق أنهم يتحكمون فى تنفيذ أوامر جلالته، وفى نفس الوقت كان غيورا على سلطة الجماعة وشرفها، فقال بلهجة حاسمة: إنه مستعد لقبول المهمة ولا يخشى شيئا إذا ما اكتسى بسلطة الملك. ووافق الجميع على عرضه.

واستعد للرحيل وسافر يرافقه فقط الموظفون الضروريون لمثل هذه المهام. وتم إخطار الكونت مونتجمرى بالأمر، وعرف فى الوقت نفسه شخصية من انتدبته الجماعة. فارتأى أن وقت التهديدات والعنف قد ولى وفضّل أن يستسلم" (ص ١٤ – ١٦).

ولم يكن چنتيان توما بمثل هذا الإقدام إلاً فى حالة الدفاع عن شرف القصر ضد الأرستقراطيين المتمردين على سلطة الملك، بينما نراه يبدى مزيدًا من التحفظ حين حثه أصدقاؤه للتوجه نحو البيروقراطية الجديدة للسلطة الملكية. فهو يخشى فى الواقع قطع صلته بوسط أعضاء المحاكم العليا. "أعرف عن لسانه أن السبب الذى من أجله لم يرغب مطلقا فى شراء تكليف نائب الجماعة العام، عندما تحدثوا معه عن ذلك الأمر، أنه ارتأى عدم استطاعته الالتزام بهذا التكليف دون إثارة عداوات كثيرة ضده، فى أثناء أدائه واجبه. مع أن الشجاعة لم تنقصه للقيام بهذا العمل. ولكنه لم يعتقد أن هناك ضرورة أو التزاما خاصًا يجبره على تكليف لن يرفع من شأنه إلاً ليجعله أشد قبحا فى نظر الذين لا يريدون مطلقا أى رقيب. ولم يكن يكترث كثيرا بأن يرفع من شأنه أعلى مما هو عليه، فلم يرغب على الإطلاق فى الحصول على شهادة مستشار دولة حين اقترح عليه أصدقاؤه أن ييسروها له" (ص١٤).

هذا الموظف الحازم فى محاربة النبلاء المتمردين، والرافض أيضا الدخول فى البيروقراطية الجديدة للسلطة الملكية كان مقدرًا له أن يقع تحت تأثير التبشير للچنسينية. والمناسبة التى حدث فيها ذلك ، كانت هى الأخرى مميزة للغاية.

"كان لدينا حينــذاك فى مدينـــة روان خورى يرعى كنيستنا فى قريـــة ســـانت- كـــروا- سنت- وين (*Sainte-Croix- Saint- Ouen*) أب من الأوراتوار (*Oratoire*)[*] يدعى الأب مينيار من عائلة السيد دو برنيير، الذى كان والدى قد ارتبط بها عن طريق المصاهرة. وقرر الأب مينيار المحترم، بعد أن نما إلى سمعه أقوال عن رئيس دير سان- سيران والذى ذاع صيته فى كل الأقاليم، أن يذهب إليه وأن يستشير هذا العالم الكبير فى بعض القضايا الصعبة التى كانت تؤرق ضميره. وعندما وجد الوسيلة للتحدث إلى هذا الرجل المستنير، تكلم معه عن الكهنوت، وعن الإرشاد الربانى فى التكاليف الكنسية، وعن إرشاد النفوس، ففكر الأب مينيار مليا فى كل ما يتعلق بدخائل ضميره. فأدان ما أفلت حتى الآن من علمه ولم يتطرق إليه، وقرر أن يستدرك فى المستقبل- عن طريق تغيير سلوكه - ما قد كان معيبا فى حياته السابقة. وقـــرر فى نفس الوقت أن يتخلص من وظيفته كخورى وأن يعيدها إلى آباء الأوراتوار، فاستقال ليعيِّنوا بدلا منه من يرتأونه أقدر. واختار عزلة ليقضى فيها باقى أيامه فى الندم والتوبة" (ص ٣٩ - ٤١).

"وفور أن علم والدى بهذا القرار غير المألوف للأب مينيار حتى شعر بالصدمة، ليس ***مثل كل الآخرين فحسب*** (التشديد من جولدمان)، بل أكثر بكثير وبطريقة أكثر حساسية بدون وجه للمقارنة. واتخذ هو الآخر قرارا

(*) أنشأ الكاردينال بيرول فى ١١ نوفمبر ١٦١١، كنيسة المسيح ومريم الطاهرة، وتضم جماعة من القساوسة غير ملزمين بنذور الدين (وهى الفقر، والطهارة، والطاعة) ولكنهم يعملون بكل قواهم لإتقان الكهنوت الذى وافق عليه البابا بولس الخامس فى ١٦١٣.

غير عادى بالرحيل إلى پاريس بحثا عن من أفلت منه. وحين وصل إلى باريس والألم يعتصره لفقدان (الأب مينيار)، أخذ يبحث عن رئيس دير سان- سيران وكان يتهمه بما حدث ويعتبره الفاعل الوحيد لعزلة راعى كنيسته... "(ص ٤١ ، ٤٢) فعرض إذن على رئيس دير سان- سيران شكواه. وتركه هذا الأخير يتكلم كما يشاء، لأنه ارتأى من نبرة صوته أنه لا ينبغى معارضته فى فورة الانفعال الأولى"، ولكنه فيما بعد " أبان له أن هناك مناسبات يحق لراعى كنيسة أن يتخوف مما كان قد أثار حتى توجسات الداعية نفسه، بل أحد كبار الدعاة، الذى خشى أن يكون موضع استهجان بعد قيامه بوعظ الآخرين؛ فإرشاد النفوس من العظمة والخطورة بحيث لا يجب علينا مطلقا رفض قرار الذين ربما فطنوا أخيرًا إلى أهمية ومخاطر مهمتهم، فلجأوا إلى العزلة. وهذا ما فعله الأب مينيار، كما لا يجب أن نعرض أنفسنا للخطر بإدانة حركة النفحة الإلهية التى جعلتهم يتصرفون على هذه الصورة، إذ يبدو أنه كان قد سار على نهج نوره الداخلى، وإذا كان البشر قد كلموه، فإنه كان قد استمع إلى كلام الرب أكثر من كلام البشر فيما فعله لتوه" (ص ٤٣ ، ٤٤).

وكانت النتيجة طبيعية. خرج چنتيان توما من هذه المقابلة مع رئيس دير سان- سيران، وهو مقتنع بالچنسينية. فأرسل زوجته لبعض الوقت فى پور- رويال، حيث استقبلتها الأم أنچليك: "وبعد اعتراف شامل شعرت أنها امرأة جديدة، وبعد أن عرفت كل واجباتها بصورة كافية تجاه نفسها وأولادها وخدمها، طلبت منها الأم مارى- أنچليك العودة إلى منزلها للعناية

بأسرتها..." (ص ٥٠). كما أرسل جنتيان توما أولاده إلى پور- رويال - دى- شان حتى يعنوا بتربيتهم فى هذا المكان".

وجاءت الخاتمة بسرعة: "عاد أبى إلى روان بعد أن زودنا بتربية مسيحية حصلنا عليها فى پور- رويال؛ ومن ناحيته فكر جديا فى التخلص من كل ما كان يربطه حتى الآن بالدنيا. ودون النظر إذا ما كانت آنذاك قيمة التكاليف مجزية، كما ستصبح عليه فيما بعد، باع تكليفه بخسارة كبيرة بالنسبة لأثمان البيع اللاحقة" (ص ١٣٦).

إن الوقائع التى أحصيناها لتونا متناثرة فى ظاهرها، وإن بدت لنا فى الواقع تسير فى نفس الاتجاه. ولنحاول استرجاعها بإيجاز:

أولاً: هناك تطور فى تأسيس هيئة مفوضين، ونقل العديد من سلطات الموظفين وصلاحياتهم إليها. وبلغ هذا التطور مستوى عاليا، بخاصة فى النصف الأول من القرن السابع عشر لا سيما خلال السنوات من ١٦٢٠ إلى ١٦٥٠.

ثانيًا: فضلا عن أن السنوات (١٦٣٥-١٦٤٠) تمثل أزمة حادة فى العلاقات بين السلطة المركزية والمحاكم العليا ترجع إلى النزاعات بين الملكية وبرلمان باريس، وأيضا إلى تعميم نظام الأمناء نهائيا وخفض ثمن الوظائف أو على الأقل وقف ارتفاع ثمنها مؤقتا.

ثالثًا: أحدث سخط الموظفين فى مجموعة صغيرة - سنطلق عليها الصفوة أو الطليعة - رد فعلين أيديولوچيين مختلفين، وهما من ناحية موقف معارض نشيط بيَّنت شخصيات بارزة مثل بارييون وبروسيل أفكاره واتجاهاته، ومن ناحية أخرى الحركة الچنسينية.

رابعا: يبقى عدد كبير من الموظفين فى حالة سخط أكثر إبهاما وأقل تبلورا من الناحية الأيديولوچية، أو بالأحرى هم يسعون للانتقال - مباشرة أو من خلال تكاليف مقدمى العرائض - إلى هيئة المفوضين، وبالطبع لم يتوافر هذا إلا لعدد محدود جدا من بينهم.

خامسا: فضلا عن:

(ا) أن أوساط طبقة القضاة قد لعبت دورا حاسما فى تاريخ الحركة الچنسينية.

(ب) أن الوسط الچنسينى كان على علاقة وثيقة بقادة المعارضة النشيطة (بارييون وبروسيل).

(جـ) أن الحركة الچنسينية استطاعت الاعتماد على موقف مؤيد من قبل كتلة البرلمانيين غير المحددة الملامح، بل وقد نلاحظ أن هناك حالات اعتمدت فيها الحركة على شخصيات بارزة من البرلمان لم تؤكد أنها تؤيد الچنسينية، وأحيانا كانت - أو ستكون لاحقا - معارضة لها (موليه ولاموانيون).

سادسا: إن عددا كبيرا من الأعضاء المهمين فى المجموعة الچنسينية - اعتناقهم نعرف سيرتهم- قد اصطدموا باعتبارهم (أفراد أو عائلة) قبل بصعوبات ضخمة فى سعيهم "لشق مستقبلهم" فى بيروقراطية السلطة المركزية.

لا شك أن كل هذه الوقائع ليست متعددة بصورة كافية، خاصة أننا غير متأكدين بمدى قوة تمثيلها لوضع نظرية خاصة بالبنية الأساسية الاقتصادية

والاجتماعية للچنسينية فى القرن السابع عشر، بصفة نهائية. غير أنها بدت لنا متضافرة وموحية بحيث إنها تسمح، بل تقتضى إعداد فرضية عمل ينبغى – وهذا مسلم به – تأكيدها أو رفضها بدراسة لاحقة طويلة ودقيقة.

ومن ثم، وبعد أن وضحنا الطابع الفرضى لتحليلنا، بدا لنا إدراجه فى إجمالى العمل الحالى مفيدًا وضروريًا.

الهوامش

(١) ولكن بما أننا نستشهد خاصة بنتائج بعض دراسات رولان مونييه **(Roland Mousnier)** من بين المؤرخين المعاصرين، فمن واجبنا أن نحدد هنا وعلى الفور – مع التسليم بأن هناك عدة قضايا حقيقية ينبغى على الأبحاث التاريخية أن تسعى لتوضيحها – أنه يبدى بنفسه تحفظات جادة بشأن تأويلنا لمجموعة الوقائع، والذى استندنا إليه لنستشهد بأعماله.

وبالفعل تتعرض هذه المقاطع المحددة فى المقام الأول للعلاقات بين المجالس والمحاكم العليا إبان حكم لويس الرابع عشر، كما تتناول المناقشات حول ضريبة البوليت **(Paulette)** فى بداية القرن وبتحرك ثمن المناصب. وباستثناء التفاصيل التى سنعود إليها خلال هذا الفصل، فتبدو لنا تحفظات مونييه خاصة، فى الأساس، بالنقاط التالية:

(أ) لا يعتبر مونييه صعود الحكم المطلق مستتبا بين منتصف القرن السادس عشر ونهاية القرن السابع عشر؛ ويعترض خاصة على وجود ثلاث دفعات قدَّرناها *افتراضيا*، كما يعترض على فكرة أن كل دفعة تقع فى مستوى أعلى نوعيا بالنسبة للسابقة.

(ب) يرى مونييه فى التأكيد على أن التحالف بين الملكية والطبقة العامة (الشعب) ضد النبلاء الإقطاعيين، كان المحرك الرئيسى لتطور الدولة الفرنسية لقرون عديدة، تبسيطا زائدا، لأن الملك كثيرا ما تحالف مع طبقة صغار النبلاء ضد كبارهم وضد المدن، كما تحالف مع إحدى الجماعات ضد الآخرين... إلخ.

(جـ) يرى مونييه أنه لا توجد علاقة *محددة* ومستتبة بقدر كاف بين الجنسينية ونبلاء رجال القضاء، فهناك أعداد كبيرة جدا من بين أعضاء المحاكم العليا كانوا موالين لليسوعيين، أو على الأقل كان لهم موقف معاد "لأصدقاء

بور- رويال* وكان القضاة - وهم مثقفون ولديهم أوقات فراغ - يشكلون ببساطة الطبقة الاجتماعية التى نشأت فيها حياة فكرية وأيديولوچية نشيطة للغاية.

ونحن نقدر إلى حد كبير دراسات السيد القيمة، ونضع نقاط معارضته موضع الاعتبار. وإذا كنا متمسكين ***بفرضياتنا***، فهذا لا يرجع بالطبع إلى أننا نزعم أن لدينا معرفة بالوقائع قد تقترب ولو من بعيد جدا بمعرفة مؤرخ محترف. بل لقد أشرنا لتونا إلى أى مدى يكون الفصل السادس- الذى يشتمل على الجملة النسبية الأوسع المتوقع طرحها فى العمل الحالى - بالضرورة رسما أوليا افتراضيا قائما على قاعدة تجريبية ناقصة.

ولكن يبدو لنا أن الاختلاف بيننا وبين مونييه اختلاف فى ***المنظور***. فيقينا مونييه على حق فيما يتعلق بالوقائع نفسها. ولكن يكون المقصود تقدير وزن الوقائع وأهميتها. ولقد سبق أن أشرنا إلى تلك المسألة فى الفصل الأول من الدراسة الحالية حين تعرضنا للاختلاف بين ***الوقائع التجريبية المجردة وجوهرها المحسوس الدال***. وبالطبع لا نزعم أننا نجحنا فى إثبات هذا الجوهر المحسوس لتطور التاريخ فى الفصل الحالى، فمعرفتنا بالوقائع ضئيلة جدا لتتجاوز رسمًا أوليًا افتراضيا. وبعد، فيبدو لنا صحيحا أن:

(أ) حدة المنازعات بين الملكية وبرلمان باريس (فى نطاق اعتمادنا على كتاب موچيس:**Maugis**) ونشوب حربين أهليتين، وهما: حرب العصبة (**La Ligue**) وحرب المقلاع (**La Fronde**)، تبرر فى رأينا وجود ثلاث دفعات لصعود الحكم المطلق.

(ب) فى منتصف القرن السابع عشر، وجود حرب المقلاع وأيضا الجنسينية المأساوية يبرران فى رأينا فرضية أن النزاع وصل إلى ذروته القصوى فى هذا العصر.

(جـ) تكون النهاية باختفاء طبقة النبلاء الإقطاعيين وتحولهم إلى نبلاء بلاط، بينما فى نفس الوقت وحتى نهاية القرن السابع عشر، يتم وبلا نزاع صعود الملكية والشعب، مما يشير فى رأينا إلى أن التحالف مع الشعب كان يشكل الظاهرة ***الجوهرية*** بالنسبة للتحالفات الأخرى المتعددة للملكية مع مختلف الجماعات الإقطاعية، وإن كانت ***فى النهاية*** عرضية وثانوية.

(د) يبدو لنا أن اهتمام طبقة نبلاء رجال القضاء بالطبقات الأخرى وعلاقاتها بها قد جعلت من الچنسينية المأساوية ومن المعارضة النشيطة شكليها "للوعى الممكن"، ولكن علينا أن نضيف أن الچنسينية كانت أيديولوچيا ***خاصة***، بينما اقتفت المعارضة أثر الشعب، خاصة فى القرن الثامن عشر.

ولا يبدو لنا على الإطلاق أن تعاطف العديد من القضاة مع اليسوعيين كان دليلا قاطعا ضد هذه الفرضية، كما أن، فى عصرنا هذا، وفى بلاد شتى لا يثبت وجود نقابات عديدة وقوية معارضة للماركسية الطابع غير البروليتارى للفكر الماركسى. ففى الواقع لا تصل أبدا الأيديولوچيا إلا لشريحة – إلى حد ما – من الطبقة التى تلائمها، وكثيرا ما يحدث أن يكون هذه الشريحة أقلية بل وأقلية ضئيلة.

وفى النهاية، يبدو لنا أنه فى أساس المناقشة بيننا ومونييه، توجد مسألة معرفة إذا ما كان ينبغى قبول – فى البداية على الأقل – ***أن كل شىء ممكن***، أو على النقيض، إذا ما كان ينبغى البدء بفرضية أن البنى الاجتماعية والتاريخية ***دائما ما تكون دالة***، وأنه لا توجد معجزات تاريخية (على سبيل المثال، كان من المحال ظهور الچنسينية فى القرن السادس عشر لعدم وجود بنية تحتية اقتصادية واجتماعية كافية، وإذا كانت قد ظهرت فى القرن السابع عشر، فلأنه فى ذلك العصر كانت هناك مثل تلك البنية الأساسية). ومن المسلم به حتى من هذا المنظور، أن البحث التجريبى وحده هو الذى يقرر فى كل حالة خاصة ما البنية الدالة، التى تقدم الوقائع بطريقة أفضل.

ولنكرر فى النهاية، أن الرسم الأولى للفصل الحالى ليس (ولا يريد أن يكون) سوى فرضية مؤقتة تماما، من المحتمل جدا أن تتحدد، وتتعدل، بل وتُستبدل بأخرى، من خلال دراسات تاريخية لاحقة. ومع هذه التحفظات، فلا يبدو لنا من غير المفيد، بل ومن غير الضرورى، الإعراب مؤقتا عن هذه الفرضية.

(٢) تبدو لنا تفسيرات إحدى الظواهر التاريخية "بكبرياء" الچنسينيين أو "عنادهم"، أو "ميل" اليسوعيين "للدسائس"، أو "سوء التفاهم المستمر والعام"، أمثلة للتفسيرات الأيديولوچية المتعارضة مع كل محاولة جادة لفهم *وضعى*.

(٣) قد تتسبب كلمة *سياسية* فى إثارة اعتراض، فالچنسينيون يرفضون بالتحديد أى نشاط فى السياسة. ولكن، حتى وإن أقمنا وزنا لهذا الاعتراض، فالاضطهاد يظل سياسيا عندما ننظر إليه من جانب السلطات التى كانت تطارد "حزب" الچنسينيين.

(٤) كتب سان – سيران متحدثا عن اهتداء أنطوان لوميتر قائلا: "منذ ذلك الحين وأنا أعيش فيما كان يمكن أن يحدث لى من جراء هذا الاهتداء، ودون أن يعترينى القلق خشية أن أكون حكيما جدا أمام اللـــه – حتى لا أقول خجولا جدا أمامه – لأنى فقدت فرصة مهمة وفرت لى الوسيلة لأسبح للـــه أمام الناس، وأبجل الحقيقة التى كنت أريد نشرها بشهادة صحيحة *لأخبر الرجال ذوى المنزلة الرفيعة بأن فى الكنيسة طريقة للاهتداء مختلفة عن تلك التى كانوا يتبعونها عامة* (قام جولدمان بالتشديد على المعنى)؛ وكنت أرى أن الوسيلة التى أعطاها اللـــه لى لأقدم لهم هذه الشهادة من الأهمية بمكان، بحيث اعتقدت أنى قد أكون ارتكبت جرما إذا ما أخفقت فى استعمالها لوضع مثال للتوبة على رؤوس الأشهاد اختبرها شخص عرفه الجميع واحترمته باريس ". (Oeuvres- chrétiennes
-et spirituelles, 1679, t. III, p. 553) .

(٥) نطلق كلمة "بيروقراطية" على مجموعة الأشخاص الذين يؤدون، بطريقة *أساسية* سير عمل حكومة أو إدارة. إذن فلا يتضمن المصطلح أى تماثل مع هيئة أعضاء المحاكم العليا أو مفوضى الجهاز البيروقراطى فى الدول الحديثة.

(٦) كتب متيڤييه (**H. Méthivier**) واصفا حكم لويس الرابع عشر: "تاريخ الحكم ما هو إلا استرداد للسلطة بواسطة المفوضين - وكلاء الملك المباشرين - من جماعة الموظفين" (**H.METHIVIER:** ***Louis XIV*****, P.U.F., 1950, p.50**).

(٧) انظر: **E.MAUGIS:** ***Histoire du Parlement de Paris de Henri IV*****, 3 l Picard, 1913-'vol. Paris avĕnement des rois Valois ă la mort d, 1916.**

كتب السيد موچيس فى المقدمة عن اختصاصات البرلمان فى القرن السادس عشر، فقال: "وهكذا.... استقرّ فى النهاية هذا الشكل الوسيط للإدارة الملكية الذى يشير خلال قرن ونصف القرن، إلى الانتقال من السيادة القديمة غير المباشرة والحاكمة عن طريق وسطاء للملكية الإقطاعية إلى النموذج المتسلط للحكومة المباشرة والفورية لمقدمى العرائض وللبيروقراطية، هذا النموذج الذى لم يتحقق إلا مع ريشيليو، وهو ما يطلق عليه حكومة الإدارات وجماعات العدالة والاقتصاد." (ص ١٢٠).

(٨) انظـــر: **M. MOUSNIER:** ***Histoire générale des civilisations*****, t.IV: XVIe et XVIIe siĕcles, P.U.F., Paris, 1954.**

يلاحظ مونييه أن "حركات تمرد الفلاحين وحتى حركات تمرد عرفاء المدن كانت موجهة ضد الضرائب وليس ضد الأغنياء. كان الهجوم على جباة الضرائب، ونادرا ما كان على القصور والصروح، وفى حالة وقوعه عليها، كان الهجوم يستهدف ممتلكات محدثى نعمة أو موظفين أو ماليين. فحركات التمرد كانت موجهة ضد الضرائب الملكية."

بلا شك مونييه على حق. وهذا الأمر يبدو طبيعيا لأن الملكية المطلقة تعتمد على سياسة التوازن، بحيث لا ترتبط بأية طبقة اجتماعية ارتباطا وثيقا إلى حد

التطابق معها. ولكن يبدو لنا أن حركات تمرد الشعب المستمرة أصبحت تشكل تهديدا *فرضيا* ضد مجموعة الطبقات المالكة، وهو التهديد الذى سيعوقها عند تصعيد المعارضة إلى مدى بعيد.

(٩) E.MAUGIS: *Histoire du Parlement de Paris de l'*avěnement des rois Valois ă la mort d'*Henri IV*, 3 vol., Paris, A. Picard, 1913- 1916.

(١٠) H. DROUOT: *Mayenne et la Bourgogne*, 2 vol., Paris, Picard, 1937.

(١١) Pierre CLEMENT: *Histoire de Colbert et de son administration*, 2 vol., Paris, Didier, 1874. La Police sous Louis XIV, Paris, Didier, 1866.

(١٢) *Mémoires de Saint- simon*, Grands Ecrivains de France, appendices d'A.de Boislile. T.IV, p.377- 440; t.V, p.437-483; t.VI, p.477-513; t.VII, p. 405-445.

(١٣) *Jules CAILLET: L'Administration de la France sous le* ministěre du cardinal de Richelieu, 2 vol., Paris, Didier, 1863.

(١٤) Adolphe CHERUEL: *Dictionnaire historique des institutions, moeurs et coutumes de la France*, 4[e]éd, 2 vol., Paris, 1874.

(١٥) *Georges PAGES: LA MANER CHIE D-ANCIEN NEGIME EN Fnwce* (de Henri IV ă Louis XIV, Paris, Colin, 1928. Les *Institutions monarchiques sous Louis XIII et Louis XIV*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1933. Le Règne d'Henri IV, Paris, Centre Doc. Univ. 1934. Naissance du Grand Siěcle. La 'Henri IV ă Louis XIV (1598-1661) (en collaboration avec V.-L. Tapié), Paris, Hachette, 1949.

(١٦) Roland MOUSNIER: La *Vénalité des offices sous Henri* IV et Louis XII, Rouen, Maugard, 1946. *Les Rěglements du Conseil du*

***Roi sous Louis XIII*, Paris, 1949. Sully et le Conseil d'Etat et des finances, la lutte entre Belliěvre et Sully, extrait de la Revue historique, t.192, 1941. Le Conseil du Roi, de la mort d'Henri IV ă l'avěnement du gouvernement personnel de Louis XIV, extrait des Etudes d'Histoire moderne et contemporaine, 1947-1948. *Histoire générale des civilisations*. T. IV: XVI^{e} et XVII^{e} siėdes, P.U.F., 1954.**

(١٧) من المسلم به، أنه بالإضافة إلى هؤلاء المؤلفين، اطلعنا على عدد آخر من الدراسات، بل ودرسناها عن كثب، وتتناول هذه الأعمال تاريخ فرنسا فى القرن السابع عشر. ولكن بما أنها مكتوبة من وجهة نظر أعم، كما أنها تركزت فى معظم الأحيان، وفى المقام الأول على الأحداث العسكرية والسياسة الخارجية، فقد كانت أقل فائدة لنا، لتوضيح المسائل التى تهمنا.

(١٨) كتب موچيس: "كان حكم فرنسوا الأول شاهدا على أول اصطدام عنيف بين الملك والبرلمان وكانت كل الدلائل تنذر بهذا الاصطدام إبان حكم الملوك الثلاثة السابقين، بداية بأول مظاهرة تعرب عن العصيان ضد إجراءات لويس الحادى عشر الاستبدادية الصادمة، ثم تكررت مظاهر النزاع فى عهد لويس الثانى عشر. فكان التشبث بالتهديد من ناحية، ومن ناحية أخرى كانت ذبذبة المقاومة المفتوحة." (المرجع المذكور، الجزء الأول ، ص ١٣٦) .

(١٩) ويشير أيضا. بياچيه عدة مرات إلى عهدى فرنسوا الأول وهنرى الثانى باعتبارهما حقبة لصعود الحكم الاستبدادى الملكى؛ وسيعود هذا الصعود بعد أن توقف خلال الحروب الأهلية، فى الجزء الثانى من حكم هنرى الرابع.

"فور الانتهاء من الحروب الأهلية، بدأ هنرى الرابع يتصرف باعتباره ملكًا مستبدا، مطلقا ومتسلطا تماما مثل سابقيه فرنسوا الأول أو هنرى الثانى".

(Les Institutions monarchiques..., p. 12).

" لم تعرف فرنسا قط ملوكا أقوى من فرنسوا الأول وهنرى الثانى، وفى بداية القرن السادس عشر ساد الحكم الاستبدادى الملكى ".

(La Monarchie d' ancien régime,p.3).

(٢٠) أمَّا بالنسبة للنبلاء والأرستقراطيين، فبدءا من القرن السادس عشر، كانت أهميتهم الاجتماعية والسياسية من الضعف بحيث أصبحت معارضتهم وحدها غير قادرة على تهديد الملكية. ولن يصبحوا خطرين إلا عندما يصادفون لحظة عصيبة لمعارضة الشعب أو البرلمان، كما هى الحال خلال الحروب الدينية أو حرب المقلاع.

(٢١) ينبغى علينا أن نقول كلمة عن المعاهدة البابوية فى ١٥١٦. فلقد سمحت للملك بتعيين الأساقفة، وبالتالى كانت مرحلة مهمة فى تأسيس السلطة المطلقة. فلمدة طويلة – على أية حال فى الفترة التى كان فيها ريشيليو لا يزال فى السلطة – كان أصحاب المقامات الرفيعة من أمثال سوردى (Sourdis) ولاروشپوزيه والأب چوزيف وريشيليو نفسه، إلخ، يشكلون جزءا مهما من قمة الجهاز الملكى. ومن ثم كان: (أ) العداء اللدود والدائم من البرلمان تجاه المعاهدة البابوية، (ب) الخطر الذى سيمثله بالنسبة للملكية مطلب الچنسينيين بالفصل المطلق بين أدنى وظيفة أسقفية وأى نشاط سياسى أو إدارى أو مجرد نشاط اجتماعى.

(٢٢) يرى هـ. ماريچول H.MARIEJOL فى: -Henri IV et Louis XIII, (t.IV، ودولاڤيس (de Lavisse) فى: -Histoire de France depuis les origimes Jusqu'ala Revolution ، أنه فى عام ١٦٠٧، كان الملك يتحصل لحسابه من قيمة أرباح عارضة تترواح من ١٦ إلى ١٧ مليون ليرة على مبلغ وقدره ٣٢٤٤١٥١ ليرة، وطبقة النبلاء– التى بدأت تعيش على المنح – مبلغ وقدره ٢٠٠٦٣٠٧٢٩، والجيش على مبلغ أقل من ٤ ملايين (ص٦٤). وخلال ١٦١٤ – ١٦١٥، فى عهد نواب الدولة، بلغ العائد ١٧٠٨٠٠٠٠٠ ليرة، وبلغت المنح المدفوعة للنبلاء مبلغا وقدره ٥٦٥٠٠٠٠ ليرة (ص ١٧١).

بينما يرى دافينال d' Avenel فى: Richelieu et la monarchie-absolue (4 vol., Paris, Plon, 1884) " أنه خلال ست سنوات، من ١٦١١ إلى ١٦١٧، حصل تسعة نبلاء بمفردهم على ما يقرب من ١٤ مليون ليرة من الهبات الإضافية، إلى جانب مرتباتهم وأجرة رفقائهم من حملة السلاح " (الجزء الأول ، ص ٤٠٧ ، ٤٠٨).

(٢٣) انظر (Carl Von CLAUSEWITZ: De la guerre, Paris, Ed. De-Minuit, 1955): "إن الحرب مجرد استمرار للسياسة بوسائل أخرى" (ص ٦٧).

(٢٤) Jean ORCIBAL: Les *Origines du Jansénisme*. T.II: Jean Duvergier de Hauranne, *abbé de Saint- Cyran et son temps* (1581-1638), Paris, Vrin, 1947; t. III: appendices, bibliograplie et tables, Paris, Vrin, 1948. L.Frédéric JACCARD: *Saint- Cyran, précurseur de Pascal*, Lausanne, Editions de la Concorde, 1944.

(٢٥) " من الواضح أنه ابتداء من ١٦٢٠ ابتعد سان - سيران أكثر فأكثر عن أسقف لوسون (Luçon). ذلك لأن المقابلة التى كان قد أجراها فى نفس العام مع بيرول كانت قد قررت مصير حياته؛ فى السياسة كما فى اللاهوت، أصبح مريده المخلص، وأدى إلى جانبه دورا مماثلا لدور الأب چوزيف إلى جانب رئيس الوزراء، فبدأ برفض باركوس، معارضا الذى " كان يمكنه إنجاحه". وفى عام ١٦٢٢ أعرب عن أسفه لأن الملك - مدفوعا بالسيد لوسون - كان يتأهب للتوقيع على سلام مع الهوجونوتيين يقبل فيه الحل الوسط" (J.ORCIBAL: Jean -Duvergier de Hauranne, abbé de (Saint- Cyran, et son temps, 488-489)، ولا نستطيع الموافقة التامة على كل ما جاء بكتاب أورسيبال القيم بسبب هذه النقطة الوحيدة التى قال فيها "كانت قد قررت مصير حياته". ففى رأينا أن أورسيبال يبالغ فى تقدير هذا التعاون مع بيرول وينشر ظلاله على حياة بطله كلها، وأيضا على التطور اللاحق للچنسينية. بينما يبدو لنا أن الچنسينية قد نشأت أثناء حقبة ثالثة فى حياة سان - سيران رفض خلالها أية فكرة لسياسة مشروعة،

وإن كانت كاثوليكية، كما يبدو لنا أن الجنسينية حتى ١٦٦٢، على الأقل كانت معارضة لفكر الأوراتوار (**Oratoire**). ولقد بيّن چاكار (فى الدراسة المذكورة ص ٣٢٤) الفرق بين آراء سان - سيران الحقيقية عن بيرول والطريقة التى أراد بها الچنسينيون من أنصار أرنو أن يقدموها عندما نشروا رسائله فى عام ١٦٤٧، والنص المنشور يقول لنا : "إن النعمة الإلهية كانت قد رسمت على روحه فكرة الكهنوت"، وليس لدينا مخطوط لهذا القول، ولكن كتابا غير مطبوع لنفس الحقبة يستخدم نفس المصطلحات وإن أضاف "رغم أنه لا يعرف بالضبط كل شروط وأحكام هذه الفكرة". وهذا يتعلق بالطبع بمشاركة الكنسيين فى الحياة الاجتماعية بصفة عامة وفى الحياة السياسية بصفة خاصة.

ولقد أشار إلينا ليون كونييه (**Léon COGNET**)، مؤرخ الچنسينية المرموق، خلال محادثة أنه فى رأيه، سان - سيران قد عاد مرة أخرى إلى فكرة سياسة كاثوليكية فى أواخر حياته. ويبدو لنا الأمر ممكنا، بل ومحتملا. ولكن علينا انتظار بقية دراسة أورسيبال لنقرر.

(٢٦) "ليس للكنسى الحقيقى عدو أكبر من رجل سياسى" (انظر: **Bibliothēque-municipale de Troyes. Ms 2173. Fol.160)** .

(٢٧) فى عام ١٦٣٤، كان لوباردومون قد أدار التحقيق مع أوربان جرانديه (**Urbain Grandier**)، كما رأس الدعوى ضده فى لودان (**Loudun**)، (وفيها نلتقى أيضا بلاروشپوزيه أسقف پواتييه)؛ أما لسلكو فكان مُعرِّف (**confesseur**) ريشيليو.

(٢٨) بشأن هذا الموضوع ارجع إلى كتاب ل. - ف . چاكار المشوق للغاية. كان چاكار پروتستانتيا ومعاديا إلى حد ما للچنسينية رغم إعجابه بسان - سيران، ولقد أوضح فى كتابه على نحو رائع الدور الغريب والمزدوج الذى قام به أرنو دانديى خلال هذه الفترة كلها. ووفقا لفرضيته - التى تبدو لنا محتملة - فإن أرنو دانديى

استمر لمدة طويلة فى أداء هذا الدور المزدوج، وهو أن يكون فى نفس الوقت "صديقا" لسان-سيران و "مخبرا" لريشيليو.

(٢٩) فى دراسته الرائعة **(Mayenne et la Bourgogne)**، بيَّن السيد دروو **(Drouot)** أنه خلال الحروب الدينية، كان الموظفون والمحامون يشكلون العوامل النشيطة للمعسكرين المتعارضين. أمَّا الموظفون فكانوا يلتفون حول الملك للدفاع عن امتيازاتهم وأهميتهم السياسية والاجتماعية، وكانوا يكوّنون نواة "حزب السياسيين" وأساسه، بينما كان المحامون والوكلاء - الذين وجدوا أن فرص الصعود الطبيعى إلى المراكز قد أخذت فى التناقص خاصة وظيفة مستشار فى المحاكم العليا- فقد استولوا على دور العمدية ووظائف المجالس البلدية وأصبحوا إحدى أهم القوى الاجتماعية التى يعتمد عليها اتحاد الكاثوليك الفرنسيين.

وفى القرن السابع عشر، أبعد تأسيس جهاز المفوضين الحكومى والإدارى الموظفين عن الملكية، وقربهم بصورة طبيعية من المحامين والوكلاء.

(٣٠) من المهم التأكيد على أننا نلح فى هذا النص - لأسباب سوسيولوچية - على العلاقات بين الأيديولوچيا الچنسينية وطبقة نبلاء رجال القضاء، بينما من المحتمل ألا يكون سان- سيران ولا حتى ريشيليو قد توقعا فى البداية النجاح المذهل لهذه الأيديولوچيا فى هذا الوسط. ويبدو أن سان - سيران كان يعنى فى المقام الأول الكنسيين وخاصة الأساقفة، ويناشدهم باسم مقتضيات الكنيسة الأصلية والتى جددها مجمع الثلاثين أن يهتموا فقط بالشئون الروحية وبالنفوس المسئولة منهم. وبما أن كبار رجال الدين كانوا يشكلون منذ المعاهدة البابوية جزءا كبيرا من جهاز الملكية الحكومى، فإن ريشيليو كان محقا عندما وجد فى آراء سان - سيران مذهبا خطيرا وغير محتمل بالنسبة لوجود الدولة. وكان رد الفعل المناصر للچنسينية - والآتى لاحقا من أوساط رجال القضاء - قد أعطى أهمية كبرى لآراء سان - سيران معززا بالطبع الخصوم فى مواقفهم.

(٣١) أصبحت وظيفة مقدم عرائض قصر الملك نوعا من مراحل الانتقال بين وظيفة في المحاكم العليا والوظائف الرئيسية للبيروقراطية المركزية. كتب عنهم دارچنسون (D'Argenson) قائلا: إنهم "مشتل حقيقى للإداريين". (BOISLILE, dans Mémoires de Saint- Simon, G.E.F., t. IV., p. 409) . وكانت وظيفة مقدم عرائض القصر نوعا من غرف الانتظار لوظائف كبار الموظفين، كما كتب سان – سيمون: "يصبح شخصية كئيبة: قس يطعن فى السن، أو مقدم عرائض أحمق، أو غلام مسن في خدمة أمير، أو وصيفة قديمة" BOISLILE, dans Mémoires de Saint Simon, G.E.F., t. IV., p. 412).

(٣٢) استطاع مونييه أن يحصى نسبة مقدمى العرائض من بين الذين تم قبولهم فى وظيفة مستشار الدولة من ١٦١٠ إلى ١٦٤٣. فقال: "إذا فحصنا قوائم مستشارى الدولة، المقبولين فى ١٦٣٣، وفى ١٦٤٣ نلاحظ أن من ١٦١٠ إلى ١٦٢٢ دخل المجلس: ١٥ مقدم عرائض، و ١٣ آخرون (٥ من رؤساء محاكم عليا، ورئيسان من برلمان باريس، وواحد من ديوان المعونات، وواحد من المجلس الأعلى، وواحد من ديوان محاسبة الإقليم، وسفيران، وأمين كتب مكتبة الملك، ونبيل واحد، و٤ من رجال الدين)؛ ومن ١٦٢٢ إلى ١٦٣٣ كان هناك ١٤ مقدم عرائض و ٢٠ مستشارا من مصادر مختلفة (١٠ من أعضاء المحاكم العليا، و٥ من رؤساء برلمان باريس، ورئيس واحد من برلمان بروڤانس (Provence)، وواحد من ديوان المعونات، واثنان من المجلس الأعلى، وواحد من خزانة فرنسا، وسفيران، ونبيل واحد، و ٥ من رجال الدين، وضابط جنائى واحد)؛ وأخيرا من ١٦٣٣ إلى ١٦٤٣، لم يقبل إلا ٦ مستشارين جدد: مقدم عرائض واحد، وأمين واحد، و ٤ من رؤساء البرلمان ، ١٣ من باريس، وواحد من الأقاليم". (R. <u>MOUSNIER: Le Conseil du Roi..., p.54</u>).

(٣٣) سياسة اقتصادية واجتماعية سبق أن ذكرناها؛ وهى تفسر إلى حد كبير تحول النبلاء الهوجونوتيين إلى الكاثوليكية بأعداد ضخمة. وفى النهاية لم تعد هناك طبقة نبلاء پروتستانتية إلا فى حالات استثنائية نادرة.

وحتى السيد إميل ليونار (Emile LEONARD) فى كتابه - Le) Protestant français (P.U.F., 1953). – رغم أنه مؤرخ بعيد عن مناهجنا – يلاحظ الظاهرة: "إن الخط الغالب لهذا التاريخ فى الجزء الثانى من القرن السادس عشر هو المكان الذى شغلته طبقة النبلاء أثناء حركة الإصلاح الدينى. ولا نقول مطلقا – ونكرر ذلك– إن هذه الطبقة انتظرت حتى هذه اللحظة لتكون ممثلة فى الحركة. ولكن تأسيس الكنائس يوضح الانضمام السابق لعدد من النبلاء (ص ٤٧ ، ٤٨) ؛ بينما فى عهد صدور مرسوم نانت "فقدت البروتستانتية نبلاءها بسبب حالات اعتناق الكاثوليكية، التى كانت فى البداية نادرة ، ثم تزايدت تدريجيا خلال حكم لويس الرابع عشر لتتكاثر وتتحول إلى وابل حقيقى عشية نقض المرسوم. ولا جدوى من مناقشة أسباب الارتداد، لأن بعض الحالات صادقة، مثل حالة تورين (Turenne)، ولكن العديد أملاها عدم الاكتراث الدينى والمصلحة وأخيرا الهلع. بينما هناك العديد من السادة الإقطاعيين والسيدات المحترمات الذين رفضوا الخضوع، سواء لاعتقادهم الراسخ أو لكبريائهم ونبل أخلاقهم. وستظهر نظرة سريعة أى نوع من النبلاء كان هؤلاء البروتستانتينيون الفرنسيون، وسيكون وداعا لطبقة لم يبق فى عدادها إلاّ ممثلون نادرون " (ص٥٣).

(٣٤) كما يرى چورچ باچيس أنه خلال الجزء الأول من القرن السابع عشر واكب التوسع فى إنشاء نظام أمناء العدالة والشرطة والمالية الانتقال من نموذج للحكم الملكى إلى نموذج آخر للحكم الملكى:

"لقد توقفنا طويلا أمام مسألة مهمة جدا وصعبة جدا؛ وهى:

"كيف تطورت وتحولت خلال الجزء الأول من القرن السابع عشر سلطات هؤلاء المفوضين ذوى الطبيعة الخاصة جدا، والذين نطلق عليهم فى هذا العصر *أمناء العدالة*.

"وتكون دراسة صلاحيات أمناء العدالة – إجمالا – دراسة الانتقال من شكل للإدارة لشكل آخر للإدارة ينبغى أن يتبع الأول.

"والشكل الأول سبق وأن درسناه، وتكون فيه الإدارة بواسطة ***السلطات المحلية***، وتكملها الصلاحيات الإدارية لبعض هيئات ***الموظفين***، سواء ***للقضاء*** أو ***للمالية***، ويراقبها فى النهـــاية – من بعيد وبصـــورة متقطعة – ***مجلس الملك ومجلس الدولة و المالية***.

" أمّا الشكل الآخر للإدارة، الذى لن يكتمل ولن يعمل بالكامل إلاّ فى نهاية القرن السابع عشر، فكانت الإدارة فيه تتم بواسطة ***أمناء العدالة و الشرطة و المالية***"

(**G.PAGÈS: *Les Institutions monarchiques sous Louis XIII et Louis* XIV, p.89).**

(٣٥) فيما يتعلق بهذا الموضوع، ارجع إلى التحليلات القيمة لرولان مونييه.
Roland MOUSNIER, La Vénalité des offices sous Henri IV et Louis XIII, p.208 et s. et 557 et s) .

(٣٦) ***J. CAILLET: L'Administration en France sous le ministēre du cardinal de Richelieu*, 2 vol., Paris, 1863, t.I, p.56-57.**

(٣٧) المرجع السابق، ص ٧٨.

(٣٨) **Omer TALON: *Mémoires*, Collection des Mémoires relatifs ā l'Histoire de France, édités par Petitot et Monmerqué, Paris, 1827, t. LXI, p.210.**

فى دراسته عن "المؤسسات الملكية: **Institutions monarchiques**"، فحص ج.پاچيس هذا الدليل وتشكك فى فى مصداقيته. إذ اعتقد أن التاريخ الحاسم قد يكون تاريخ تسوية ١٦٤٢ الذى يضم الأمناء إلى أمناء الصندوق و المختارين عند توزيع الضريبة التى كانت تفرض فى فرنسا أثناء الحروب (**taille**) (ص ١٠٢ - ١٠٧).

ولكن فى آخر أعماله والذى نشر بعد وفاته (***Naissance du Grand-siècle***- عاد پاچيس إلى تاريخ ١٦٣٧.

"يبدو أن ريشيليو قد استعان أكثر فأكثر بخدمات أمناء العدالة و الشرطة، كما أصبح من المعتاد إطلاق هذه التسمية عليهم، ومنذ ١٦٣٦ و ١٦٣٧، أى بعد

أن بدأت الحرب المفتوحة ضد ملك إسبانيا والإمبراطور أصبحوا موجودين فى كل الأقاليم، وتعاقبوا فيها تقريبا بانتظام" (ص ١٣٤).

(٣٩) **Roland MOUSNIER: Le *Conseil du Roi de la mort d'Henri IV au gouvernement personnel de Louis XIV*, extrait des Etudes d' Histoire moderne et contemporaine, 1947.**

(٤٠) قد يتضح - رغم أننا لا نعتقد ذلك - أن هذا الإثبات خاطئ فى حالة البلاد الشمولية الحديثة. وعلى أية حال فقد كان صحيحا حتى نهاية القرن التاسع عشر.

(٤١) طوال القرن السابع عشر بأكمله، كانت هناك معارضة أرستقراطية للضريبة السنوية ولبيع وشراء الوظائف، ولكنها أعربت عن منظور مختلف تماما (انظر: **Roland MOUSNIER: *La Vénalité des offices sous Henri IV et Louis XIII*) .**

(٤٢) مونييه، المرجع السابق، ص ٢١٠ ، ٢١١.

(٤٣) **B.N.F. f. 15894, p.545.**

لم يذكر السيد مونييه هذا الاقتراح رغم قيامه بتحليل مذكرات بلياڤر بصورة رائعة.

(٤٤) **Andilly dans la Nouvelle 'Mémoires de Messire Robert Arnaud d Histoire de France, par `Collection des Mémoires pour servir ă l MM. Michaud et Poujoulat, IIe série, t, IX, p.437.**

(٤٥) انظر مونييه، نفس المرجع، ص ٥٦١.

(٤٦) **Histoire de France, 'Collections de Mémoires relatifs ă l Monmerqué, t.60-63.**

(٤٧) تخلى بالفعل چاك تالون عن تكليفه باعتباره محاميًا عامًا ليصبح مستشارا للدولة؛ وهكذا فعل والد پاسكال: فبعد أن باع تكليفه كرئيس لديوان المساعدات فى مونفيران (Montferrand) وبعد أن انضم إلى عصيان ١٦٣٨، انتهى به الأمر إلى الدخول فى سلك بيروقراطية المفوضين. ولكن الانتقالات الفردية من مجموعة اجتماعية إلى أخرى لم يغير شيئا فى العداءات بين المجموعات والنتائج الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية لهذه العداءات.

(٤٨) *Histoire générale du jansénisme*, 3 vol., Amsterdam, 1700.

(٤٩) **Relations sur la vie de la Révérende Mère Marie des Anges, morte en 1658 abbesse de Port-Royal, et sur la conduite qu'elle a gardée dans la réforme de Maubuisson, étant abbesse de ce monastère, 1737. p.120-125.**

(٥٠) يعد الانتماء الاجتماعى لأربعة أساقفة رفضوا أن يوقع الناس على المنشور البابوى شيئا مميزا. فإذا تركنا جانبا هنرى أرنو، شقيق الأم أنجليك وأنطوان أرنو، فإليك ما نقرأه عن أصل الثلاثة الآخرين فى كتاب بزوانى (Besoigne) وعنوانه: (Vie des quatre évêques dans la cause de Port- Royal)، الصادر فى كولونيا عام ١٧٥٦، وكان عن انحيازهم على حساب الجماعة (اليسوعية):

"(أ) نيقولا پاڤييون، أسقف اليت (Alet). ولد فى عام ١٥٩٧ من أب موظف فى ديوان المحاسبات بباريس ومن أم تنتسب إلى عائلة الكومبوت (Le Cambout) وكان جده لأبيه محاميا مشهورًا وعالمًا كبيرًا وشاعرًا معروفًا " (مج ١ ، ص ٢)

(ب) "إتيان – فرنسوا دو كوليه: Etienne- François de Caulet". ولد فى عام ١٦١٠، فى مدينة تولوز من أبوين جديرين بالاحترام لأصلهما النبيل ولنقواهما، وفى عائلة اشتهرت بأن عددا كبيرا من أفرادها أعضاء فى البرلمان ... والده چان– چورچ كوليه الابن الأوسط فى عائلته. وكان لديه تكليفان: واحد باعتباره رئيس فى البرلمان والثانى كأمين خزانة فرنسا فى منطقة مالية لأحد الأقاليم ... وكان عنده ستة أبناء وست بنات وعمل الابن الأكبر رئيس محكمة فى برلمان تولوز" (مج٢ ، ص ١١٤).

"(جـ) نيقولا شوارت دو بوزنڤال (Nicolas Choart de Buzenval). ولد فى باريس فى ٢٣ يوليو ١٦١١. وكان ابن شقيق پول شوارت ووريثه الوحيد. والمعروف أن پول شوارت كان سفيرا لهنرى الرابع فى إنجلترا وهولندا. وكانت أمه ابنة نيقولا پوتييه رئيس قضاة الملكة مارى دو ميديسيس (Marie de-

(Médicis-)، وشقيقة أندريه بوتييه من نوڤيون (Novion) رئيس محكمة فى برلمان باريس، وشقيقة رينيه وأوجستين بوتييه اللذين كان على التوالى أسقفى بوڤيه (Beauvais)، وابنة شقيق لويس بوتييه دوچيڤر (De Gĕvres) ويشغل وظيفة سكرتير الدولة، وابنة خال وخالة عائلتى لاموانيون وبلا نمينيل (Blancmenils).

"وفور أن انتهى نيقولا من دراسة الحقوق ولم يكن قد تجاوز العشرين من عمره حتى أصبح مستشارا فى برلمان بروتانى (Bretagne) ثم مستشارا فى المجلس الأعلى، ثم حصل على تكليف مقدم عرائض" (مج ٢ ، ص ١-٣). وهذه هى الأحداث التى وجهته نحو الشأن الكنسى ونحو الأسقفية:

"كان عمه أسقف بوڤيه، أوجستين بوتييه، كبير مرشدى الملكة آن النمساوية، كما كان يحظى بمكانة عظيمة فى البلاط إبان حكم الكاردينال ريشيليو. وبعد وفاة لويس الثالث عشر، أرادت الملكة الاستيلاء على كل سلطة الوصاية التى كان الملك الراحل قد قسمها بينها وبين أحد المجالس، فلجأت إلى كبار مرشديها لعرض طلبها أمام البرلمان حيث كان له عدد كبير من الأقارب والأصدقاء، وحصلت على ما كانت تنشده، وأصبحت مدينة للأسقف بالحكم الذى منحها وصاية مطلقة ومستقلة. وعرفانا بالجميل جعلته رئيسا للوزراء، وطلبت من البابا أن يمنحه "قبعة" كاردينال. أمَّا الوزراء الآخرون فتملقوه بتعيين ابن شقيقه نيقولا سفيرا لدى مقاطعات سويسرا. وبدأ الشاب فى إعداد كل شيء لسفره. ولكن العم وابن الأخ شعرا بتغيير الأحوال. فالأول بعد رحيله إلى أسقفيته ثم عودته إلى البلاط، وجد أنه لم يعد يحظى بأية مكانة متميزة. كان الكاردينال مازارين قد استولى على مكانه، وتم إلغاء تعيينه كاردينالا، وتلقى أمرا بالعودة فورا إلى أسقفيته. ونال ابن الأخ نصيبه من زوال الحظوة، فمُنحت وظيفة سفير فى مقاطعات سويسرا إلى شخص آخر. "ورأى الناس أن هذه الظروف البائسة

كانت ضحية للأول والثاني من أجل صالحهما الروحاني" (مج٢ ، ص ٣، ٤).

وسنجد مرة أخرى في عام ١٦٤٣، مجموعة من الأحداث المتماثلة لتلك التي أدت في عام ١٦٣٧، إلى نشأة الچنسينية. فقصة عائلة پوتييه تشبه إلى حد كبير قصة سان – سيران وأرنوداندييي، مما يسمح لنا بالاعتقاد أن في الحالتين لم يكن الأمر يتعلق بأحداث طارئة بل – حقيقةً – بمجموعة من الوقائع الاجتماعية الرمزية.

(٥١) فيما يتعلق بهذه المساومات، ارجع إلى كتاب ألكس فيرون :(Alex FERON
La Vie et les oeuvres de Charles Maignart des Bernières (1616-1662), Rouen Lestringant, 1930, p. 7-10).

(٥٢) من المحتمل بداهة أن تكون الوقائع محرّفة إلى حد ما. ولكن حتى في هذه الحالة، فالقصة لا تفقد شيئا من قيمتها المقنعة، لأن التحريف نفسه نتيجة للأيديولوجيا التي نريد إثبات وجودها:- *Mémoires* de Pierre THOMAS, sieur du Fossé, publiés par F.Bouquet, Rouen, IV vol., 1876.

الفصل السابع

الچنسينية والرؤية المأساوية

-١-

فى الفصل السابق، حاولنا رسم الخطوط العريضة للعلاقة بين تطور ما للملكية المطلقة، وانتشار موقف متحفظ فى أوساط رجال القضاء، لاسيما بين أوساط البرلمانيين تجاه الحياة الاجتماعية والدولة، أى تجاه الحياة الدنيوية. وشكّل هذا الموقف - المجرد من كل عناصر المعارضة السياسية والاجتماعية *النشيطة*- الخلفية الأيديولوچية والانفعالية التى انتشرت عليها الأيديولوچيا الچنسينية.

وعندما نتعرض للعلاقات بين هذه الأيديولوچيا والتعبيرين الرئيسيين عنها- التصورى والأدبى- أى مؤلفات پاسكال ومسرح راسين، ينبغى علينا الوقوف على صعيدين مختلفين: أولهما السمات المشتركة إلى حد ما مع إجمالى الحركة، وثانيهما السمات الخاصة بالتيارين- الوسطى والمتطرف - اللذين، كما يبدو لنا، ترتبط بهما هذه المؤلفات فى المقام الأول.

ومما لا شك فيه أن السمات التى تميز- على وجه التقريب - إجمالى الحركة الچنسينية فى القرن السابع عشر متعددة (الدفاع عن چنسينيوس،

معارضة مولينا، مفهوم حالى للنعمة الفاعِّلة فى حال الفطرة الموصومة بالخطيئة، رفض "إله الفلاسفة"... إلخ). ولكن بالنسبة للموضوع الذى يعنينا هنا والخاص بنقل الرؤية الجنسينية إلى المجال الفلسفى والأدبى – بل إن معظم مؤلفات راسين دنيوية – فسنتوقف عند خاصيتين: الرفض *اللاتاريخى* للعالم، والموقف المعارض لأى فكر تصوفى، أو على الأقل الغريب عنه[1]. ولكن ليس لهاتين السمتين العامتين نفس الدلالة إذا نظرنا إليهما داخل أحد التيارين اللذين يكوّنان إجمالى حركة "أصدقاء بور- رويال".

لا شك أن شخصيات بارزة ومختلفة مثل أرنوداندييى أوجيلبير دو شوازيل *Gilbert de Choiseul*. (أسقف كومانج: *Comminges*)، أنطوان أرنو أو نيكول، جاكلين باسكال وباركوس، سيتفقون كلهم على التأكيد أن الحياة الدنيوية سيئة، وأن أى *فعل إنسانى* لن يقوى على تغييرها وجعلها حسنة قبل يوم الحساب. ولكن شوازيل وأرنوداندييى على الأخصى استمرا يعيشان فى الدنيا – أحدهما طوال حياته والآخر لمدة طويلة – ولم يعربا قط عن استبعادهما إمكانية التصالح والحل الوسط . ويلاحظ أرنو ونيكول داخل هذه الدنيا –*كما هى*– وجود صراع بين الخير والشر، بين الحقيقة والخطأ، بين دولة الرب ودولة الشيطان، بين التقوى والإثم، ويعتقدان أن مهمة المسيحى تكون فى المشاركة الفعالة فى هذا الصراع الذى يبدو لهما – نحن نعمم بلا شك ولكن فى رأينا هذا التعميم مقبول– حالة دائمة أكثر من كونه مرحلة نحو هزيمة قادمة لأحد الخصمين. ويقبلان بلا شك الحل الوسط، بصفته السبيل الوحيدة الباقية، وأيضًا بقدر ما هو أكثر الطرق فاعلية للدفاع عن الخير

والحقيقة، وبحيث لا يتقل على الغاية نفسها. بينما تترك چاكلين پاسكال العالم تمامًا وتضع فى مواجهتها بلا تمييز ولا أدنى حل وسط ولا أمل فى الانتصار- اقتضاءً جذريًا بالحقيقة والتقوى؛ وأمّا باركوس فيرفض أى حل وسط، وأيضًا أى صراع من أجل الحقيقة والخير فى العالم (وكذلك فى الكنيسة المناضلة بما أنها جزء منه) وحتى أى إثبات- غير محتوم ويشوبه إكراه- للحقيقة فى مواجهة عالم لن تقوى على فهمه ولا الإصغاء له.

وهناك أربعة مواقف نموذجية قمنا بترسيمها، وبالمبالغة فى تحديدها، ولكنها تماثل التيارات الأربعة الرئيسية للحركة الچنسينية، والتى تشترك كلها فى أنها تدين العالم، ولا تبرر أى أمل *تاريخى* فى تغييرها وهى: الارتضاء - على مضض- بوجود الشر والكذب فى العالم؛ والصراع من أجل الحقيقة والخير فى عالم يكون لهما فيها مكان، صغير (بلا شك) ولكنه حقيقى؛ والإقرار بوجود الخير والحقيقة فى مواجهة عالم غاية فى السوء، ولن تقوى إلا على اضطهادهما وحظرهما؛ وأخيرًا الصمت فى مواجهة عالم لن تقوى يقوى حتى على سمع كلام مسيحى.

أما بالنسبة للنقطة الثانية الخاصة بالموقف اللا تصوفى أو حتى المناهض للتصوف لإجمالى الحركة الچنسينية، فبالأحرى يصعب على الباحثين الاتفاق على إثباته. بلا شك سيكون هناك عدد قليل من المؤرخين يعتقدون بصفة جدية أنهم يستطيعون توضيح نزعات تصوفية مهمة عند أرنو دانديى، وأنطوان أرنو، ونيكول، بل وحتى عند چاكلين پاسكال. وكان القس بريمون (*Bremond*) على حق حينما أصر على الاتجـاه العـام المعارض

للتصــوف الذى انتهجــه بور- رويال. ولكن تظل بعض الشخصيات المهمة - سان- سيران، والأم أنياس، وباركوس، وپاسكال- موضع نزاع، بل هناك أيضًا نصان أثارا جدلاً حولهما، وهما: كتاب "المذكرات" لپاسكال و"مشاعر القس فيليرام" عن التضرع الذهنى:- ***Sentiments de l'abbé Philérème sur l'oraison mentale"*** - لباركوس.

ســبق أن قلنــا رأيــنا فى الأم أنياس. وعلــى الأرجــح أن يكون سان- سيران هو الآخر قد مر بفترات من الروحانية التصوفية، ومن المهم تحديد تاريخ حدوثها بدقة. ولكن ليست للاثنين أهمية رئيسية بالنسبة للمسألة التى تهمنا هنا [٢].

أما بالنسبة لباركوس أو پاسكال فالوضع مختلف، وهو أيضًا مختلف بالنسبة للنصين اللذين ذكرناهما لتونا.

لن نلح على كتاب "المذكرات"، لأن إثبات الطابع التصوفى أو اللاتصوفى لشهادة مُعاشة يفترض معرفة متعمقة للحياة التصوفية مغايرة لتلك التى قد نستطيع ترجيحها. فلمدة طويلة كنا نميل إلى قبول- على الأقل- بعض السمــات التصوفية فى هذا النص، كما كنا نــرى فيه تفككا يثير الدهشة- بلا شك - لدى مفكر من نوعية پاسكــال، وإن كــان من الممكن والمحتمل أن يكون حقيقيًا.

ولكن التحليلات الحديثة للسيد هنرى جوييه[٣]، والتى نؤيدها بلا تحفظ، دفعتنا إلى تغيير رأينا فى هذه النقطة. وسنطلب من القارئ الذى قد يرغب فى تعميق هذه المسألة الرجوع إلى هذه الدراسات.

بينما الوضع يختلف بالنسبة لنص باركوس، فهو ليس شهادة معاشة للحظة سيرية، ولكنه *نص مذهبى* خاص بتاريخ *الأفكار* الدينية. ورأى بعض المؤرخين فيه نصا تصوفيا. لكننا نذافع عن الفرضية المعارضة، وبما أن الأمر يتعلق بمسألة مهمة لتاريخ پور- رويال، وأيضًا لسوسيولوچيا مسرح راسين و"الأفكار"، فاسمحوا لنا بالتوقف قليلاً عنده.

ولنستبعد من البداية حجة بريمون، فهو يقر بأنه لم يقرأ قط نص باركوس، وباستحالة الحصول عليه[٤]. ومن جانبهم لم يشر المؤرخون الآخرون كتابة إلى الأسباب التى استندوا إليها فى تأويلاتهم أو التى غيروها فيما بعد، ولهذا فسنكتفى بدراسة النص نفسه.

ولنلاحظ أولاً أمرًا بدهيًا، من المحتمل أن يكون فى بدء التأويلات التى ذكرناها لتونا. فتأملات القس فيليرام (ويرمز إلى باركوس) عن نص فيلاچى ***(Philagie)*** (وترمز إلى الأم أنياس) موجهة فى *المقام الأول* ضد المذاهب العقلانية لنيكول وتأثيرها على الأم أنياس. ولكن هذه الأحكام التى ذكرناها تقوم على فرضية قابلة للجدل، وفقًا لها أى نص مسيحى لا عقلانى يكون لهذا السبب - وإلى حد ما- روحانيًا وتصوفيًا[٥]. إلا أن إحدى الأفكار الرئيسية التى تقوم عليها هذه الدراسة هى؛ أن هناك أيضًا احتمالات أخرى، على سبيل المثال احتمال نص فى علم الأخرويات ***(eschatologique)*** أو احتمـــال *نص مـــأســـاوى*، وهذا يبدو لنا بالتحديد مقبولا فى حالة العمل الذى ندرسه.

وبما أن المصطلحات فى هذا المجال ما زالت غير محددة بدقة، فعلينا البدء بتجنب المعارك اللفظية البسيطة. ولكن يبدو لنا أن أى نص تصوفى يتضمن بصورة أو بأخرى فكرة التجلى المباشر والمحسوس - الانفعالى والتفكيرى (*noématique*) - للإله، أو على الأقل فكرة تقارب ممكن فى حالة مماثلة، أى فكرة المسيرة نحو الوحدة والتوحد مع الرب. ويتبين السيد هنرى جوييه ثلاث سمات أساسية للتصوف: المعرفة اللدُنية، والسلبية، والتنزه عن الغرض[٦].

ولحسن حظ مؤرخ الأفكار، كان باركوس يحارب الأفكار العقلانية التى توصل نيكول إلى الإيحاء بها جزئيًا إلى الأم أنياس، كما كان يواجه النزعات التصوفية، أو على الأقل الروحانية للأم أنياس نفسها، ولم يمتنع بالطبع عن نقد هذه النزعات بعنف. إذن كان يقود معركته على جبهتين متعارضتين، مثل كل المؤلفين المأساويين والجدليين (پاسكال وكانط وهيجل وماركس ولوكاتش): جبهة العقلانية وجبهة الروحانية التصوفية.

ولهذا يعارض باركوس بكل قواه فكرة التجلى المحسوس للإله، وأيضًا أى تقارب منه، بل وأية مسيرة نحو مثل هذا التجلى. أمَّا بالنسبة للإنسان فى حال الفطرة الموصومة بالخطيئة فالتجلى *الوحيد* للإله (أو بالأحرى للروح القدس) الذى قد يصل إليه، لن يكون فى صورة إشراقات ورؤى وتأملات... إلخ، ولكن فى صورة *صلاة*، وهذا التجلى ينطوى على نقيضه، أى المسافة الشاسعة، والغياب، والحاجة.

ولا شك أن الصلاة هى فينا "مهمة الروح القدس، وليست مهمة المخلوقات التى لا تستطيع أن تحدث فى النفوس إلا ما هو طبيعى وإنسانى" (ص ١٩)،

ولكن هذا الأثر للروح القدس مختلف تمامًا عن التجلى المباشر والمعرفة فوق الطبيعية واللدنية التى يتضمنها الوجد التصوفى. وهى ليست صلاة الكائن المفعم بالنعم، بل صلاة الفقير والمستجدى الذى يبحث عما ينقصه. ولهذا السبب يرى باركوس أن تجلِّى الإله فى السماء للأبرار يلغى الصلاة. "إن الأبرار يرون ويتبصرون أفضل منا بكثير الأسرار والحقائق الإلهية، ثم يصيغون انفعالات أكثر ورعا وقوة بلا مقارنة. ولكن بما أنهم قد أصبحوا لا يتألمون، ولم يعد هناك شىء يرغبون فيه، ولا أن يطلبوه من الرب، فهم لا يصلون أيضًا مثل كل الأباء من رجال الدين، كما لا نصلى مطلقًا من أجلهم، ولكنهم يصلون فقط من أجلنا، كما نصلى من أجل أنفسنا" (ص٣،٤).

"وليس التضرع على وجه الدقة سموا بالنفس نحو الرب، ولا حديثًا مقربًا للروح معه، لأن فى السماء تسمو النفس نحو الرب، وفيها نتحدث معه بطريقة مقربة، ومع ذلك فنحن لا نؤدى فى التضرع صلاة، إذ لم يعد هناك شىء لنطلبه منه" (ص٥٧).

كما تبين هذه النصوص رأى باركوس فى أن الصلاة ليست منزهة عن الغرض، فنحن نصلى لأن لدينا شيئًا نطلبه.

وهناك نص بنفس المعنى يبدو لنا مهمًا للغاية. إذ – وفقًا لفكرة شائعة فى بور– رويال– تكون حياة الراهبات والنساك، وعامة حياة المسيحيين، مشهدًا يدور تحت نظر الرب. ولا ترى الأم أنياس – وهذا هو أحد المظاهر الأساسية لنزعاتها الروحانية – تناقضًا بين الصلاة والامتلاك، كما تعتقد مثل كل المتصوفين أننا نستطيع الصلاة لنطلب بالتحديد ما نملك، كتبت تقول:

"ربى، لا أتوق إلا إلى نظرة رضاء واحدة من ناظرك، ولن أتوق أبدا إلى شيء آخر[٧]" (ص١٥) مما دعا باركوس إلى الرد فورًا: "هذه الرواية للمزمور بها تصرف كبير. فالنص المقدس لا يقول إن الرسول يتوق إلى أن ينظر الرب إليه، بل إلى رؤية وجه الرب".

أمَّا النصوص التى يرفض فيها باركوس فكرة التجلى الإلهى المباشر والمحسوس، فهى من الكثرة بحيث إننا نستطيع الاستشهاد بربع أو بثلث المجلد.

ولنكتفِ ببعض الأمثلة:

فيلاچى (الأم أنياس): "بعد أن مثلت فى حضرة الرب".

فيليرام (باركوس): "إن حضرة الرب الحقيقية أو تجلى الرب، يكون فى مراعاة الحقيقة والعدل فى كل ما نفعل، وألا نفعل شيئاً إلا من أجلهما، لأن الرب هو الحقيقة والعدل. وقد يكون أى تجل آخر للرب خادعا، ومشتركًا بين الأخيار والأشرار" (ص٧).

فيلاچى: إذ تفعل كل ما فى قدرتك لتكون جديرًا بالتحدث إلى الرب وجها لوجه، قدر ما نستطيع فى هذه الحياة".

فيليرام: "نحن لا نتحدث إلى الرب وجها لوجه فى القربان المقدس، حيث تكون حضرته محتجبة بساتر لا يقوى مخلوق على اختراقه، وإذا تم هذا الاختراق فلن يكون إلا عن طريق الإيمان الغامض جدًا، لا سيما فى هذه النقطة. ويكون الرب أكثر تجليًا، ومحيطًا لنا من كل

جانب لأنه بداخلنا، بمثوله متجسدًا فى القربان المقدس، فما هو إلا مكان صغير وخارجنا. ولكن لا يمكننا القول: إننا هنا نرى الإله وجها لوجه، لأننا لا نراه على الإطلاق، فهو مُحتجب بعدة سواتر تواريه عنا" (ص ٣٢،٣٤).

كما ينفى باركوس فكرة معرفة طبيعية أو فوق طبيعية قد تؤدى إلى تجل مباشر للإله أو على الأقل إلى تقرب منه.

"لا تُقرّب كل سبل المعرفة بتاتًا من الإله، كما أن مجرد الجهل لا يبعدنا بتاتًا عنه، وإنما يبعدنا الخطيئة والفساد، ولا تُقرّب أيضًا المعرفة بتاتًا منه، سواء كانت طبيعية أم فوق طبيعية، وإنما تُقربنا فقط الدموع والتأوهات التى لا تكون بتاتًا دون محبة ودون الروح القدس" (ص١٤).

"إلا أننا لا يجب أن نستهين بالحقائق التى نستدعيها بأنفسنا فى أذهاننا خلال التضرع، ولا بتلك التى يمنحها الرب لنا بواسطة إشراقة إلهية، فهذه الإشراقة ليست المنحة الكاملة التى يتحدث عنها الكتاب المقدس، والتى ينبغى التمسك بها، وطلبها والتشوق إليها، وهى التى قد تمنح للأشرار، وأيضًا للأخيار باعتبارها عقابًا أو من باب الرحمة".

"ومن ثم فالذين يريدون السير فقط، ويخشون الضياع، لن يتوقفوا مطلقًا عندها، حتى وإن منحها الرب لهم، فهم يعتقدون أن هذه المنحة كانت لاختبارهم، وهم بعيدون عن الطموح إليها أو طلبها فى الصلاة" (ص١٠،١١).

كما تم التأكيد على فكرة النشاط بحيث يكون المعيار الثالث وفقًا للسيد جوييه لإثبات الطابع التصوفى لأحد المؤلفات – أى الانفعالية – ناقصا هو الآخر.

"ليست الإشراقة التى يطلبها القديسون من الرب فى صلواتهم تعنى العلم بالأسرار والحقائق الإلهية، ولكنها التمييز بين الخير والشر حتى يتم فعل الأول، وتجنب الآخر" (ص٨،٩).

كان فى استطاعتنا المواصلة لولا حدود هذه الدراسة. ولكن إذا كنا قد حللنا طويلاً نص باركوس، ذلك لأن تأويل العديد من المؤرخين قد طرح إحدى أهم القضايا فى تاريخ الحركة الجنسينية، وفى فهم تكوُّن ودلالة "الأفكار" ومسرح راسين، وهى قضية معرفة إذا ما كان ممكنا عقد تقارب بين بور- رويال فى إجماله –أو على الأقل النزعات اللاعقلانية لبور- رويال- من روحانية بيرول، بل من الحركة الروحانية ذات النزعات التصوفية التى تميز – جزئيا – الحركة المضادة للإصلاح فى القرن سابع عشر.

ورغم كل شىء تظل الأم أنياس وسان-سيران شخصيتين بارزتين، ولكنهما خارج موضوعنا. ومن غير المجدى أيضًا العثور على نزعات تصوفية عند أرنو أو نيكول. ومن ثم، سيكون بازكوس والمجموعة التى تتبعه، ومن بينهم سنجلان، وجيوبير (*Guillebert*)، والأم أنجليك وإلى حد كبير لانسلو مع افتراض أن لمؤلفاته طابعا متصوفا، أو روحانيا حقيقيا (بالمعنى الذى استعملناه هنا لهذه الكلمة)، سيكون هؤلاء المرتكز الوحيد الجاد فى هذه الأطروحة.

إلا أن التصوف – يبدو لنا – متناقضا مع المأساة (بل وحتى على الصعيد الأدبى مع المسرح بصفة عامة). فهو فى الواقع تجاوز وإلغاء لحدود التوحد التام مع الكون (إذا كان من أنصار وحدة الوجود) أو مع الإله (إذا كان من أتباع المركزية الإلهية). ولا يمكن أن يكون تعبيره الأدبى إلا شعريا: الأنشودة أو القصيدة الغنائية.

بينما يفترض المسرح شخصيات وسلوكيات محددة تماما. فإذا كان ممكنا وبدون جهد إدخال فى مسرحية شخصية متصوفة ينظر إليها من الخارج، فقد لا نستطيع كتابة دراما متصوفة لها قيمة أدبية. وتكون الصعوبة أشد بالنسبة للرؤية المأساوية، فمحتواها الأساسى على جميع الأصعدة – الفلسفى، والدينى، وليس الأدبى فحسب – يدور حول الوعى الحاد والمؤلم والواضح بالحدود، وباستحالة تجاوزها.

وبما أنه لا يوجد شعر غنائى ينسب إلى پور– رويال، وأن التيارين الچنسينيين اللذين وجدا تعبيرا أدبيا عظيما قد ظهرا فى مجالى المأساة والدراما، وبالتالى سيكون من الغريب أن يظهر منظرٍ عظيم للتصوف من بين مذهبىّ پور– رويال.

وإذا كانت بالفعل مجموعة باركوس متصوفة "لأصبح اختيارنا بين فرضيتين، من الصعب الدفاع عن كليهما، فمن العسير ربط "الأفكار" ومسرحيات راسين الأربع بالعقلانية الوسطية لأرنو ونيكول؛ ولهذا فيجب إمّا إعطاؤها– بإلحاقها بتيار باركوس– دلالة روحانية وتصوفية من الصعب ملاءمتها مع النص، أو اعتبارها سلسلة من الأحداث الفلسفية والأدبية المستقلة، دون خلفية فكرية أو اجتماعية، وكأنها سلسلة من "معجزات تاريخية".

والواقع مختلف تماما. فمهما كانت الاختلافات كبيرة بين مواقف باركوس، وأرنو، ونيكول، الجميع غرباء عن أى تصوف، بل ومعارضون له، سواء أكان حقيقيا أم افتراضيا. وبالأحرى يكون هذا هو السبب الذى جعل من پور- رويال أحد أهم مراكز الثقافة الكلاسيكية، وأتاح له أن يعرب عن أرائه فى عقلانية كتاب "الريفيات" وأيضا فى فلسفة "الأفكار" المأساوية ومسرح راسين المأساوى والدرامى.

-٢-

إذا انتقلنا من الإطار الذى رسمناه إلى الخطوط العامة جدا لبنية الحركة الچنسينية الداخلية، فيجب علينا بدءا أن نلاحظ وجود أربعة تيارات فى القرن السابع عشر. منها اثنان على الأقل - التيار المعتدل (حزب السيد أورسيبال الثالث)، والتيار المتطرف غير المأساوى (چاكلين پاسكال والملك، ..إلخ) - لم يجدا تعبيرا فلسفيا وأدبيا مهمًا؛ وتنتسب مؤلفات پاسكال وراسين فى إجمالها تقريبا سواء إلى الوسط الذى نطلق عليه الدرامى لأرنو ونيكول، أو إلى التيار المتطرف المأساوى لباركوس والمجموعة المحيطة به.

ولا يثير الأمر الدهشة على الإطلاق. فالتياران، المعتدل والمتطرف غير المأساوى يوجدان بالأحرى خارج مجموعة "أصدقاء پور- رويال"، وعلى أية حال كان تمثيلهما ضعيفا بما لا يمكنهما من إنتاج أعمال أدبية

وفلسفية مهمة حقا. أمّا التياران الآخران- المنتسبان إلى أرنو وإلى باركوس- فكانا يشكلان منذ ١٦٥٠ على الأقل وحتى ١٦٦٩، المظهر الأساسى لحياة المجموعة الچنسينية. وينبغى علينا أيضًا إضافة أنه بدءا من ١٦٦١، عمل الاضطهاد على تقوية تيار أرنو الذى أصبح مسيطرا بوضوح فى ١٦٦٩، وتطابق تقريبا مع الحركة بعد استئناف الاضطهاد.

فإذا كانت "الريفيات" والمسرحيتان الدينيتان "إستير: ***Esther***" و"أتالى: ***Athalie***" تنتسبان - كما حاولنا توضيحه - عن قرب إلى تيار أرنو، فمأساة أندروماك كلها تقريبا، والمأساتان الأوليان لراسين (بريتا نيكوس وبيرينيس) ينتسبان إلى تيار باركوس المتطرف، بينما فيدرا و"الأفكار" يمثلان موقفين أكثر جذرية، ومن الصعب تصورهما خارج هذا التطرف؛ وأخيرًا المسرحيات الثلاث الدنيوية لراسين (بايازيد: ***Bajazet***، وميتريدات: ***Mithridate*** وإيفيچينى: ***Iphigénie***) تعكس القبول الحذر وشديد التحفظ لصلح الكنيسة، كما استشعره فى هذه الحقبة وعى راسين المتطرف والمأساوى، وإن لم يكن فى حياته، ففى إبداعه الأدبى على الأقل.

إذن، هناك تطور لدى پاسكال من ١٦٥٤ إلى ١٦٦٢، انتقل به من تعقلية (***intellectualisme***) الريفيات الوسطية إلى تطرف "المأساوى؛ بينما مر راسين بتطور معكوس من ١٦٦٦ إلى ١٦٨٩، انتقل خلاله من التطرف إلى الوسطية الدرامية. فإذا راعينا التواريخ، سنجد أن التطورين يعكسان بأمانة الحقيقة التاريخية؛ فپاسكال القادم من مجال العلوم كانت له اهتمامات دنيوية، ثم اندمج على مراحل فى الحركة الچنسينية بكل ما فيها من تشدد؛

بينما نشأ راسين فى أوساط تنتمى إلى فكر بور- رويال وتابع التطور اللاحق والعكسى لإجمالى الحركة.

كلمة أخيرة لتوضيح الفرق بين التحفظات تجاه المواقف الموالية لأرنو التى ظهرت فى مسرحيات راسين الثلاث الدنيوية والتطابق الوثيق مع هذه المواقف التى نجدها فى المسرحيتين الدينيتين. ففى الموقف الوسطى الموالى لأرنو، علينا تمييز *مظهرين* ظهرا فى حقبتين مختلفتين، الأولى أثناء سياسة الحل الوسط مع السلطات التى بدت – جزئيا ووقتيا بلا شك – فى خدمة الحقيقة والخير، فكان صلح الكنيسة من ١٦٦٩ إلى ١٦٧٥، والثانية أثناء الصراع اللاحق ضد سلطة استأنفت اضطهاد "أتباع القديس أوغسطين". فى رأى الموالين لأرنو، هذا التمييز مختلق بالطبع؛ فمواقف أرنو تجاه السلطات لم تتغير إلاَّ قليلا: إذ إن السلطات هى التى اعتقلت، ثم هى التى استأنفت الاضطهادات من جانبها. كما أنه ليس لهذا التمييز قيمة بالنسبة لپاسكال، الذى كان مواليا لأرنو حتى ١٦٥٧، ثم توجه نحو التيار المتطرف، فضلا عن أنه توفى فى ١٦٦٢، قبل صلح الكنيسة بأكثر من ست سنوات. ولكن هذا التمييز يوضح جزئيا بعض القضايا التى يطرحها مسرح راسين، بحيث نفهم أنه فى خلال تطور ينتقل من *التطرف* إلى *الوسطية*، ومن المأساة إلى الدراما، تظل التحفظات قوية تجاه سياسة الحل الوسط والاتفاق مع السلطات، كما لا يكون فيه التطابق كاملا إلا مع الوسطية المضطهدة والمقاومة.

وهذا هو ما حدث بالفعل، كما سنسعى إلى توضيحه فى الباب الرابع من هذه الدراسة المخصص لمسرح راسين.

-٣-

ويبقى لنا أن نبين، بواسطة بعض الأمثلة المميزة، الموقفين – الموالى لأرنو والموالى لباركوس – بحيث يمكننا أن نوضح الصلات التى تلحق "الريفيات" والمسرحيات الدرامية الثلاث لراسين بالموقف الأول، و"الأفكار" والمآسى الأربع بالموقف الثانى. وبالطبع سيتحدد هذا التحليل فى تكملة الدراسة الحالية. أمَّا الآن، وفى حدود فقرة واحدة، فلن يتعدى الأمر رسم بعض الخطوط الترسيمية والعامة.

ولقد اخترنا ثلاث مسائل بدت لنا موحية بصفة خاصة: على الصعيد اللاهوتى الموقف تجاه مذهب النعمة عند "التوماويين الجدد"، وعلى الصعيد الاجتماعى والسياسى الموقف تجاه الدولة والسلطات، وعلى الصعيد الفلسفى تقدير قيمة المعارف العقلية والمحسوسة.

حول كل هذه النقاط سنحاول توضيح العلاقة بين: المواقف الموالية لأرنو وفكرة الصراع *فى الدنيا* للدفاع عن الحقيقة والخير من ناحية، والمواقف المتطرفة وفكرة الرفض المأساوى للدنيا والانعزال فى خلوة من ناحية أخرى[٨].

وعندما نتصدى لقضية الموقف تجاه "التوماويين الجدد"، فلنحدد من البداية أن الأمر لا يتعلق على الإطلاق بمقارنة مذهب النعمة عند "أتباع القديس أوغسطين" بمذهب النعمة عند القديس توماس أو حتى عند أتباعه فى القرن السابع عشر. ويكفينا هنا– حيث نوالى اهتمامنا فحسب بتيارى الچنسينية– أن نعرف كيف كان ممثلوهم يؤولون موقف "التوماويين الجدد" دون أن نتساءل إلى أى مدى كان هذا التأويل مبررا أم لا.

وحول المذهب نفسه "للتوماويين الجدد"، وحول أوجه الاختلاف مع مذهب القديس أوغسطين والتشابه معه، فلا يبدو إذا ما كانت هناك نقاط تفاوت تستحق الذكر بين ممثلى تيارى الچنسينية، إلاَّ أنه فى الوسط الموالى لأرنو يؤكدون خاصة على العناصر المشتركة، بينما يتمسك باركوس فى المقام الأول بالاختلافات. ولعلمنا لم يتم قط صراحة فى وسط أرنو نفى وجود مذهب مختلف تمامًا عن "التوماويين الجدد" فيما يتعلق بوضع الملائكة والإنسان قبل الخطيئة الأصلية، ولا مذهب "مصطلح" مختلف فيما يتعلق بوضع حال الفطرة الموصومة بالخطيئة. بينما يلح باركوس خاصة على أهمية المصطلح وعلى الاختلاف الخاص بوضع الملائكة وآدم قبل السقوط. إذن فالتعارض بين باركوس وأتباع أرنو لا يقوم على طبيعة الاختلافات بين مذهبى القديس أوغسطين و"التوماويين الجدد" بل على *أهمية* هذه الاختلافات.

ولنوضح فى البداية – فى رأى باركوس– ما هذه الاختلافات:

عن وضع آدم والملائكة، نقرأ فى شرح الإيمان فيما يهم النعمة والقدر
Exposition de la Foi touchant la Grâce et Prédestination:[٩].

"يرى هذا القديس (القديس أوغسطين) أنه (آدم) كان يخضع لقوى حرية الاختيار مثلما كانت بداخله (أى بداخل آدم) ليستمر" (ص٤١).

"ما الفرق بين النعمة الممنوحة لآدم، وتلك الممنوحة للملائكة؟

"لا يوجد هناك أى فرق، ولم يفصلهما قط القديس أوغسطين.." (ص٤١).

"هل جميع اللاهوتيين متفقون على أن النعمة الممنوحة للملائكة وللإنسان الأول كانت خاضعة لحرية الاختيار؟

"لا، بما أن أتباع القديس توماس يريدون أن تكون النعمة الممنوحة للملائكة – التى ظلت وفية – نعمة مُحدَّدة مسبقًا (*prédéterminante*)، وهو ما يعارض تماما مبادئ القديس أوغسطين... ويجب أيضًا ملاحظة أن هؤلاء اللاهوتيين يفكرون بنفس الطريقة فيما يخص الإنسان الأول، مدعين أنه افتقد هذه النعمة الفاعلة والمُحدَّدة مسبقًا والتى يقولون عنها إنها كانت ضرورية له لعمل الخير حتى فى وضع البراءة من كل إثم" (ص٤٢،٤٣).

وفيما يخص حال الفطرة قبل الخطيئة:

"يرتئى التوماويين الجدد أن النعمة الوافية لا تكون أبدا فاعلة فى إى شأن كان، ولكنها تكون وافية فحسب؛ ومن ثم فهى تلتمس دائما نعمة أخرى

تكون فاعلة، كى تعمل الإرادة حتى فى بدايات الخير الأولى وأبسط الرغبات" (ص١٧٦).

"إذا تأملنا المعنى الثالث للنعمة الوافية (وهو بالتحديد معنى التوماويين الجدد) أصبح من الأصعب تصورها: ولكن، بما أنه لا يراد بهذه النعمة إلا القدرة الكائنة فى الطبيعة، التى تجعلها – حتى فى حالة فساد الخطيئة – قادرة على فعل الخير، فنقبل احتمالها لتحاشى أى نقاش" (ص ١٧٧-١٧٨).

ولكن لا يجب أن ننخدع. فباركوس "يحتملها" عند الذين يدافعون عنها، رافضا بدء المجادلة معهم، ولكنه حارب طويلا ضد أن يستعمل أتباع القديس أوغسطين مصطلحات "التوماويين الجدد".

ويبقى لنا أن نتساءل: لماذا تبدو هذه الاختلافات بين "التوماويين" و"أتباع القديس أوغسطين" خاصة تلك المتعلقة بالنعمة الممنوحة لآدم مهمة جدا لباركوس وغير مهمة لأرنو وأصدقائه[١٠].

ويبدو لنا هذا مفهوما، إذا نسبنا هذه الاختلافات إلى الموقفين الأساسيين لأرنو وباركوس كما وضحناها بأعلى. ففى وسطية أرنو، تقع المهمة *الحالية* للإنسان *فى* الدنيا *وفى* الكنيسة المناضلة، حيث يتعين على الإنسان الدفاع باعتباره مسيحيًا حقيقيًا عن الخير والحقيقة، طالما أنه على قيد الحياة، ولكن بدون أى أمل فى تغير *جذرى*. ومن هذا المنظور، يصبح ثانويا و"نظريا" محضا أى اختلاف يتعلق بالوضع الأول للإنسان قبل الخطيئة، حينما كان فى وضع مختلف أساسا عن الوضع الحالى، لا سيما أن هذا الوضع لم تعد له أية دلالة *عملية* للإنسان الموصوم بالخطيئة.

وكذلك الإثبات أن الإنسان يتمتع حاليا بنعمة *وافية*، وإن كانت لا تتيح له العمل الفاعل، لايختلف عن الموقف الچنسينى إلا على صعيد المصطلحات. فالأمر لا يخرج - كما لاحظ باركوس- عن أن البعض يسمى النعمة *الوافية* ما يسميه الآخرون *الطبيعة الفاسدة*. ولا تتعلق المسألة بالمصطلح فحسب، بل *بالتقدير* أيضا. فهذه النعمة *وافية* "للتوماويين الجدد" لأنها تميز الوضع الإنسانى فى ذاته قبل وبعد الخطيئة. إذن لا يملك الإنسان أن يطمح إلى وضع مختلف جذريا عن وضعه الحالى. بينما يرتئى الچنسينيون أن هذا الاختلاف *نوعى*، وقد حدث هذا الانتقال من حالة الحرية إلى حالة يحتاج فيها كل فعل إلى نعمة شفائية مرة واحدة فى التاريخ وقت الخطيئة الأولى، وسيحدث الانتقال فى اتجاه معاكس للمختارين فى نهاية العالم يوم الحساب. ولكن من منظور أرنو، ليس لكل هذا أهمية *عملية* مباشرة، فهى مسائل مذهبية بحتة.

ومن ثم، ندرك أن "الريفيتين الأولى والثانية"، وأيضا "الريفية الأخيرة"، الموالية لأرنو، تثبت أن الاختلاف بين "التوماويين الجدد" والچنسينيين هو مجرد اختلاف مصطلحى، ولقد وُضع فى الصدارة لأسباب خاصة بالسياسة الكنسية المحضة، وإن لم تكن له أهمية حقيقية(١١).

بينما يرتئى باركوس أن المسألة تطرح بطريقة أخرى. فالتطرف يرفض فى الواقع كل القيم النسبية للعالم الظاهر وحتى للكنيسة المناضلة، وينسحب من الدنيا إلى العزلة باسم مطلب لقيم مطلقة، تختلف جذريا عن تلك التى يملك الإنسان الوصول لها فى هذه الحياة بعد أن أفسدت الخطيئة الأولى إرادته.

وندرك بالنسبة لهذا الموقف الأهمية *الرئيسية* وخاصة *الحالية* التى ينطوى عليها إثبات الإمكانية الحقيقية لوضع مختلف جذريًا عن الوضع الحالى، أى إثبات أن غياب حرية الاختيار غير مرتبط بالوضع الإنسانى فى ذاته، وإنما بحادث السقوط *التاريخى*، وبأن للإنسان الحق والواجب أن يطمح إلى قيم ليس فيها شيء نسبى. كما ندرك أيضًا أهمية نص "الأفكار" المتطرف عن السقوط وذكرى العظمة السابقة كأساس أنطولوچى للطموح *الحالى* إلى العظمة الحقيقية لكل الذين يبحثون عن الرب دون أن يجدوه.

وفى النهاية ندرك أن "يتحمل" باركوس أن يسمى آخرون "واف" الوضع الحالى للبشر الذين ليس لديهم النعمة الفاعلة، ولا يعدون من بين المختارين، غير أنه يستاء عندما يرى "تلاميذ القديس أوغسطين" يستعملون هذا المصطلح، وإن قبله من منظور أرنو.

وما التطور اللاحق لأرنو ونيكول نحو مواقف تميل أكثر فأكثر إلى التوماويين من *حيث المضمون* وليس فى مجال المصطلحات فحسب إلاً توسع طبيعى للإمكانات التى ينطوى عليها الموقف الوسطى منذ البداية. ولهذا يبدو لنا أن تأويل السيد دوديو (*Dedieu*)[١٢]، الذى ينسب هذا التطور إلى تأثير پاسكال قابل للمناقشة إلى حد كبير، خاصة وأن كل العوامل تتجمع لتثبت أن پاسكال نفسه قد طرأ عليه من ١٦٥٧ إلى ١٦٦١، تطور معاكس كان يبعده تدريجيا عن التوماوية التى تكاد تظهر صراحة فى (الريفيات).

وعلى صعيد الأفكار الاجتماعية والسياسية، يجيز أرنو ونيكول إمكانية وجود ملوك صالحين ووزراء صالحين... إلخ، الذين قد يكونون الملوك الحقيقيين والوزراء الحقيقيين، والعكس صحيح فهناك أيضا إمكانية وجود

ملوك سيئين، ووزراء سيئين، وجنرالات سيئين- وكما يقول نيكول- لا يصلون، ومن ثم يخونون طبيعة عملهم نفسها. وقد لا يكون الملك أو الوزير مسيحيا صالحا، وبسبب هذه الصفة سيكون ملكا سيئا ووزيرا سيئا، ولكن لا يوجد أى تعارض ضرورى بين المشاركة النشيطة فى الحياة الاجتماعية والسياسية - حتى فى وظيفة سلطوية - وصفة المسيحية.

ورغم بعض المظاهر- فى دولة ومجتمع- يريدان أن يكونا مسيحيين، فالناس الذين يتبنون مواقف أرنو ونيكول يعتبرون مواطنين صالحين جدًا، بل الأحسن، إذ إنهم سيقاتلون من أجل أن تكون هذه الدولة وهذا المجتمع حقا ما يزعمون، وليس مجتمعا بلا إله، تغطيه واجهة مسيحية. ولا يرفض أرنو ونيكول السلطة السياسية فى ذاتها، بل لا يبتعدان عنها، إنهما يريدان ببساطة وبجدية، وليس بمجرد الأقوال، سلطة صالحة، ووزراء صالحين، وقضاة صالحين، وخاصة ملوكا صالحين، ولا يريدون المستشارين السيئين للسلطة الشرعية. والاستشهادات بهذا المعنى عديدة، سنذكر البعض منها كيفما اتفق.

فى بداية "بحث فى الصلاة: ***Traité de la priĕre***"، كتب نيكول هذه الكلمات التى توجز مواقفه على وجه رائع: "هكذا يجب القول: الأمير المسيحى رجل يصلى ويحكم دولة، وقائد الجيش رجل يصلى ويقود جيشا، والقاضى المسيحى رجل يصلى ويفصل بالعدل بين الناس، والحرفى المسيحى رجل يصلى ويمتهن حرفة، فالصلاة تدخل فى كل المصائر وتقدسها كلها. وبدونها تكون مجرد أشغال دنيوية ووثنية وغالبًا مدنسة: ولكنها بالصلاة تصبح مسيحية ومطهرة[١٣]".

كما نقرأ فى رسالة عن "العظمة: *la Grandeur*" السطور التالية الموجهة ضد مواقف پاسكال المأساوية:

"نستطيع حل المسألة المقترحة بواسطة هذه المبادئ: كيف يكون العظماء جديرين بالاحترام. لن يكون عن طريق ثرواتهم، وملذاتهم، وبذخهم، وإنما عن طريق الجزء الذى لديهم فى مملكة الرب، والذى يجب أن نبجله فى شخصهم وفقًا للقَدْر الذى يملكونه، وللترتيب حيث وضعهم الرب والذى هيأه بعنايته. إذن هذا الخضوع- وموضوعه جدير بالفعل بالاحترام- لا ينبغى أن يكون خارجيا فحسب واحتفاليا محضا، بل يجب أن يكون أيضا داخليا، بمعنى أن ينطوى على اعتراف برفعة وعظمة حقيقية فى الذين نوقرهم. ولهذا يوصى الداعى المسيحيين بالخضوع للدولة ليس خوفا من العقاب فحسب بل أيضا بدافع من الضمير: "ليس بسبب البطش وإنما أيضا بسبب الضمير- ***(Non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam).***[١٤]

"إذن فعلى الذين قالوا إن هناك نوعين من العظمة، واحدة طبيعية، والأخرى مؤسسية، وأن علينا عدم إبداء الاحترام الطبيعى، الذى يشتمل على التقدير وطاعة النفس، إلا للعظمة الطبيعية، كما لا ندين تجاه العظمة المؤسسية إلا بالتشريفات المؤسسية أى ببعض الاحتفالات التى اخترعها البشر لتمجيد المناصب التى أنشأوها، (فعلى هؤلاء) إضافة - لتكون هذه الفكرة حقيقية تماما- أن الاحتفالات الخارجية تنجم عن حركة داخلية، بها نقر العلو الحقيقى لشأن العظماء، لأن وضعهم ينطوى- كما قلنا- على مشاركة

فى سلطة الرب، وهذا الوضع جدير باحترام حقيقى وداخلى؛ وعلينا استبعاد فكرة عدم أحقية العظماء فى مطالبتنا بهذه الأنواع من الاحتفالات الخارجية دون أن يكون خلفها باعث داخلى؛ بينما قد نقول إنه ليس لهم حق المطالبة بهذه الاحتفالات إلا من أجل ترسيخ أحاسيس صائبة فى أذهاننا يجب توافرها لدينا لوضعهم، بحيث إنهم عندما يعرفون بعض الأشخاص بصورة كافية تجعلهم واثقين من أن هؤلاء الأشخاص لديهم الاستعداد الواجب توافره نحوهم، عندئذ قد يعفونهم من هذه الواجبات الخارجية، بعد أن فقدت هدفها وفائدتها.

" ومن الصحيح ألا يلزمنا هذا الاحترام المطلوب تجاه العظماء بأن نصدر حكما فاسدا عليهم، وألا يجعلنا نحترم فيهم ما لا يستحق الاحترام. فهو يتلاءم مع معرفة عيوبهم ونواحى شقائهم، ولا يفرض مطلقا ألا نفضل عليهم داخليا الذين عندهم ثروات حقيقية وعظمة طبيعية؛ ولكن بما أن التقدير لهم واجب، وأنه من المفيد أن يوقروا، كما أن ليس لدى عامة الناس وضوح الرؤية الكافى، ولا الإنصاف لإدانة العيوب دون احتقار الأشخاص الذين يلاحظون فيهم هذه العيوب، فنجد أنفسنا مضطرين إلى أن نظل متحفظين للغاية عندما نتكلم عن العظماء، وعن كل الذين يكون التوقير لهم ضروريا؛ وهذا القول من الكتاب المقدس: "لا تتحدث أبدا بالسوء عن أمير شعبك" يشمل كل الرؤساء سواء الكنسيين أو الدنيويين وبصفة عامة كل الذين يشاركون فى قدرة الرب. ولهذا فالحرية التى يمنحها عامة الناس لأنفسهم بالحط من تصرفات الحكام تعد شيئا يتعارض تماما مع التقوى الحقيقية؛ فبالإضافة إلى أنهم كثيرا ما يتحدثون بتهور وبطريقة مغايرة للحقيقة، لأنه ليس لديهم دائما

المعلومات الكافية، فهم يكادون يظلمونهم دائما فى أحاديثم، إذ يرسّخون لدى الآخرين– بمثل هذه الأنواع من الخطاب– استعدادا يتعارض مع الذى يلزمه الرب عليهم نحو الذين يستخدمهم ليحكموهم(١٥)".

ولا نملك أن نكون أوضح من ذلك. وأمّا أرنو فلقد ركز جهوده فى مجالى اللاهوت والأخلاق، وبلا شك تكلم أقل من نيكول عن الحياة السياسية، ولكن فى المرات النادرة التى تناول فيها هذا الموضوع كان يدافع عن مواقف شديدة التشابه. ويكفى أن نستشهد بمثالين مميزين للغاية من كتابه تعاليم عن النعمة وفقا للكتاب المقدس وللآباء، حيث أحصى كمثال عدة أفعال صالحة فى "ذاتها" ولا تصبح خطايا إلا إذا قام بها غير مؤمنين:

"إن مساعدة البؤساء، والحكم بالعدل للذين ينشدونه، وإجادة حكم الدولة، وخدمة الوطن بشجاعة، وواجبات أخرى مشابهة للحياة الإنسانية، إذا نظرنا إليها فى ذاتها، ودون الولوج فى ذهن الذى يقوم بها، تكون جديرة بالاستحسان والثناء(١٦)".

وفى وثيقة بأهمية "الوصية الروحانية"(١٧)، يصر أرنو مرتين على تسجيل ولائه للويس الرابع عشر، وعلى تبرئته من فعل يستحق بلا شك الإدانة، وهو اضطهاد "تلاميذ القديس أوغسطين".

كتب أرنو، بعد إعرابه عن أمله فى أن يكون رضا الرب من نصيب الملك بسبب ما عاناه من الافتراءات خلال صراعه ضد الأخلاق المنحلة، وبعد الإشارة إلى أن الرب منحه نعمته، وسدد خطاه حتى يكون لصلاحه اعتبار عندما يمثل أمامه، قائلا:

"أقول نفس الشيء بالنسبة للشكوك التي أرادوا أن يعطوها عني إلى من أخضعتنا إليه، وتجاه من أوصيتنا أن ندين له بإخلاص دائم، فجعلوني أبدو وكأني رجل مكائد ودسائس. لأنك تعلم، يا ربي، وأنت تسبر أعماق القلوب، ما هو توجه قلبي تجاه هذا الملك العظيم، وما الأمنيات التي أتمناها كل يوم لشخصه المقدس، وكم أنا شغوف لخدمته، وكم أنا بعيد قدر المستطاع عن إثارة أقل الخصومات العابرة في دولته، فلا شيء يبدو لي أكثر تعارضا مع واجب مسيحي حقيقي، بل وواجب شخص كرَّس حياته لك من أن ينصرف عن شئون مملكتك".

ويضيف بعدها وهو يتحدث عن اضطهاد "تلاميذ القديس أوغسطين" قائلا:

"ولكننا نعلم أن أفضل الملوك قد يخدعون من الذين كسبوا ثقتهم، خاصة في المواد الكنسية التي لا يمكن أن يعرفوها جيدا، وكما أن من واجبهم الاحتياط للمصائب التي قد تجلبها هرطقة جديدة، فهم يبذلون الحمية والتيقظ والاجتهاد لمصلحة رعاياهم، وكلما تفانوا وجدوا أنفسهم - ودون تفكير في ذلك- مدعوين للقيام بأشياء ما كانو يقوون على فعلها لو كان لديهم معلومات أفضل مما كان يقدم لهم من أفكار خاطئة، إذن فالجيد في هذا- وهو النية- ينسب لهم، والسيئ- وهما الكيد بالأبرياء واضطراب كنيستك فلا يجب أن ينسب إلا للذين خدعوهم".

ونجد مواقف مماثلة في "الريفية الرابعة عشر" التي تتصدى بسرعة لقضايا الدولة والعدل بوصفها مؤسسات إنسانية[١٨].

وبلا شك لن يكون من السهل العثور على نصوص لباركوس تطرح على الصعيد العام للمبادئ قضية موقف المسيحى تجاه السلطة والدولة.

الحالة هنا معكوسة بالمقارنة لما فحصناه سابقا. فإذا كان لا يروق للوسطيين التحدث عن نعمة آدم حتى يتحاشوا إلقاء ضوء شديد على الفروق التى تفصلهم عن "التوماويين الجدد"، فباركوس لا يحب طرح قضية الدولة حتى لا ينزلق نحو موقف غريب عنه، موقف المعارضة النشيطة.

الدولة والعالم: هذا ما يجهله المسيحى الحقيقى المنعزل فى الخلوة، وما لا يتحدث عنه إلا إذا كان مضطرا، بل وعن النقطة المحسوسة فحسب التى يدفعه إليها الاضطرار.

إلا أننا لا نستطيع الاستشهاد ببعض النصوص المميزة، قبل إحصاء "الأعمال الصالحة فى ذاتها" فى "العرض":

"أن نعطى الصدقة، ونغيث شخصا تكون حياته معرضة للخطر، ونذافع عن برىء، ونتحمل كل أنواع الشرور، بدلا من أن نرتكب عملا جائرًا" (ص١١٣).

ولم يعد الأمر يتعلق -كما عند أرنو- بأفعال تفترض مشاركة نشيطة فى الحياة والنظام الاجتماعيين ("إجادة حكم الدولة... إلخ"). وكما ذكرنا فى مكان آخر[١٩]، فهناك أيضا تحفظات باركوس على الزيارة التى قام بها أرنو دانديى إلى لويس الرابع عشر (ونعلم أن أنطوان أرنو قام بزيارة مماثلة للملك إثر صلح الكنيسة)، وتحفظاته على ملكة بولندا، مارى دو جونزاج (*Gonzague*)، الملكة المسيحية المتمسكة بدينها وصديقة بور- رويال المشهورة.

وأخيرًا نعرف موقف "الأفكار" الذى سنقوم بتحليله فى الجزء الثالث من هذه الدراسة والذى يقترب من موقف باركوس بما أنه يتضمن نفس المسافة الداخلية بالنسبة لأية حياة اجتماعية وسياسية، ونفس الرفض بإقرار أية قيمة واقعية ومحددة الدلالة للقوانين والمؤسسات ولكننا نضيف أن پاسكال دفع بالتطرف إلى أقصى حد له بتحويله رفض باركوس الأحادى الجانب للعالم إلى *رفض مفارق ودنيوى*، فاستطاع – بل ولزم عليه– إعداد نظرية العلاقات بين القوة والعدل فى الحياة الاجتماعية، بينما كان محتملا أن يستغنى باركوس عن هذه النظرية تماما.

وعلى الصعيد الأدبى، نجد هذا التعارض فى الاختلاف بين ملوك مآسى راسين: فى طرف، هناك پيروس (*Pyrrhus*)، ونيرون (*Néron*)، وأنطيوخس (*Antiochus*)، وتيزيه (*Thésée*)، وفى الطرف الآخر تيتوس "المنفى داخل الإمبراطورية"وملوك المسرحيات الدرامية المقبولون إلى حد ما على المستوى الإنسانى: ميتريدات (*Mithridate*)، وأجا ممنون (*Agamemnon*)، وأسيريوس (*Assuérus*).

وأخيرا نجد تعارضا متقاربا لما انتهينا من تحليله لتونا حول النقطة الأخيرة التى نفحصها وهى قيمة المعارف العقلية والمحسوسة.

فترتئى وسطية أرنو، أن هناك مجالا مخصصا للمعرفة العقلية حيث تنعم تماما بالحرية ولا تكون فى حاجة إلى مساعدة من القلب أو الإيمان. وقد نستطيع بلا شك بواسطة تحليل متعمق أن نحدد الفروق بين أرنو، ونيكول، وپاسكال قبل أبريل ١٦٥٧، فيما يتعلق بالموضع الذى يخصصونه للمعارف

المحسوسة إلى جانب المعارف العقلية، ولكن ليس لهذا أهمية كبيرة فى السياق الذى يعنينا هنا. فالأمر خاص بوجود معارف محسوسة وعقلية، أو عقلية بحتة – القديس توماس أو ديكارت– مقبولة ومرتبطة ***بالطبيعة الإنسانية***، وبالطبع لا تستنفد هذه المعارف كل مجال المعرفة، بل تدع الجزء المهم حقا يفلت منها، وإن كان لها مجالها الخاص الذى تسود عليه تماما وحصريا. وبالفعل فطالما أن الأمر يتعلق بمعرفة وليس بأخلاق، فموقف أرنو قريب إلى حد ما من الديكارتية، ولإدراك ذلك تكفى قراءة أى نص من نصوصه الأبستمولوجية أو حتى دراسة شكل استدلالاته.

ولنستشهد– على سبيل المثال – "بالقاعدتين الأوليين اللتين يجب أن تمثلا أمامنا للبحث عن الحقيقة [٢٠]".

"الأولى أن نبدأ بأبسط الأشياء وأوضحها، والتى لا يمكن الشك فيها شريطة أن ننتبه إلى ذلك.

"الثانية ألا نخلط ما نعرفه بوضوح، بأفكار مشوشة يريدون أن نستخدمها لمزيد من التفسير؛ فسيكون هذا شبيها بمن يريد إضاءة النور بالظلام".

أما بالنسبة لخمس القواعد الأخرى، التى لن نتعرض لها بسبب ضيق المكان فحسب، فهى من نفس النهج، وإن انتسبت الرابعة صراحة إلى ديكارت.

كما نذكر منطق بور- رويال (*Logique de Port-Royal*) أو المؤلَف الهندسى للنعمة العامة (*Ecrit géométrique de la Grâce générale*)... إلخ. ونشير أيضا إلى المجادلات الكلامية حول التمييز بين "الواقعة" و"الحق" التى تستند على فكرة أن هناك مجالا للمعرفة مخصصا للقدرات الطبيعية - الحواس، والعقل- ومجالا آخر مخصصا للإيمان.

وهذا هو الموقف الذى سيتخذه پاسكال فى "الريفيتين السابعة عشر والثامنة عشر":

"ولهذا السبب يقود الرب الكنيسة فى تحديد نقاط الإيمان، بحضور الروح الإلهية، التى لا يمكن أن تضل، بينما فى مجال الوقائع، يترك الرب الكنيسةَ تعمل عن طريق الحواس والعقل، وهما بالطبع قضاة هذه الأمور. فلا يوجد سوى الرب الذى يستطيع أن يعلم الكنيسة الإيمان. ولكن يكفى أن نقرأ چنسينيوس لنعرف إذا ما كانت هناك مقترحات فى كتابه. ومن هنا جاء أن مقاومة قرارات الإيمان تعد هرطقة: إذ يواجه الإنسان العقل الإلهى بعقله الخاص. بينما فى حالة عدم الاعتقاد ببعض الوقائع الخاصة، فهذا لا يعد هرطقة وإن كان من الممكن اعتباره تهورا، إذ يواجه العقل - الذى قد يكون واضحا - سلطة كبيرة وإن كانت غير معصومة من الخطأ فى هذه الوقائع[٢١]".

"من أين إذن سنعلم حقيقة الوقائع؟ سيكون من الأعين، يا أبتى، فهى قضاتها الشرعيون، كما أن العقل هو قاضى الأشياء الطبيعية والمعقولة، والإيمان قاضى الأشياء فوق الطبيعية والمنزَّلة. وبما أنك ترغمنى على ذلك،

يا أبتى، فسأقول لك – وفقا لما قاله عالمان من كبار علماء الكنيسة: القديس أوغسطين والقديس توماس- إن لكل مصدر من مصادر معارفنا الثلاثة – الحواس، والعقل، والإيمان- موضوعاتها المنفصلة ويقينها فى هذا المدى. وكما أن الرب أراد استخدام وساطة الحواس لتوفير مدخل للإيمان: ***يتأتى الإيمان من السمع (Fidex ex auditu)***، وهو أبعد من أن يهدم يقين الحواس، بل قد ينهدم الإيمان إذا أردنا الشك فى بيان الحواس ***الأمين***(٢٢)".

أمَّا باركوس فلنستمع إليه وهو يشرح للأم أنچليك قيمة العقل الإنسانى الضئيلة، فيقول:

"اسمحوا لى أن أقول لكم إنكم تخطئون عندما تعتذرون عن فوضى أقوالكم وأفكاركم، بما أنها لن تكون طبيعية إذا لم تكن على هذا النحو، خاصة بالنسبة لشخص فى مهنتكم. كما أن هناك حكمة تعد جنونا أمام الرب، فهناك أيضا نظام يعد فوضى؛ وبالتالى، هناك جنون يعد حكمة وفوضى تعد نظامًا حقيقيا، وعلى الأشخاص الذى يتبعون الإنجيل أن يحبوه، ويشق علىَّ أن أراهم يبتعدون عنه ويفرون منه، متعلقين بمظاهر وملذات غير جديرة بهم، كما تخل بتناسق الروح الإلهية وتتسبب لاحقا فى تباين وتشوه واضحين لأفعالهم وحياتهم، فلا يبدو أى احتمال لاتباع بساطة الإنجيل وصفائه من ناحية، ولا حب الاطلاع على الدنيا والاهتمامات الذهنية بها من ناحية أخرى. إذن، يا أمى، فأنا أحب معنى خطابك وأيضا الطريقة التى تعبرين بها عن المعنى، والصراحة التى توفرينها لذهنك، دون أن تقيديه بقوانين العقل

الإنسانى، وأن تعطيه حدودا غير حدود الإحسان، الذى لا حدود له عندما يكون كاملا بينما تكثر حدوده عندما يكون ضعيفا[٢٣]".

كما يشرح باركوس لپاسكال أن "ظلمات الإيمان تنزل على كل شيء فلا تستثنى شيئا" أو أن علينا "الحد من فضولنا ومن تهور أحكامنا، بالنظر إلى الحدود الضيقة جدا لأفكارنا ولذكائنا الذى ينسى ما يريد قوله عند كل حديث، والذى توقفه أقل الأشياء وتجعله مشوشاً " و"إن أشياء متناهية العدد- حتى وإن كانت طبيعية ولكنها تتجاوزه بوضوح - يجب أن تعلمه ألا يعتقد بأنه قادر على متابعة حكمة الرب فى سبلها السامية[٢٤]".

ويرفض باركوس منح أى شكل من أشكال الثقة للعقل والملكات الطبيعية، وذلك فى كل مرة تتاح له الفرصة للكلام فى هذا الموضوع. وبالطبع لم يكتب بحثا فلسفيا، وإلا لتناقض مع نفسه. ولكن يبدو لنا من السهل تحديد موقفه. فهو إن لم يكن ذا مراسٍ فكرى، وخاصة إذا كانت المسألة لا تثير اهتمامه إلا قليلا حتى يكتب نقدا عن العقل أو حتى يشكك *صراحة* فى قيمة البدهيات العقلية، فهو يلح فى كل مكان على القيمة المحدودة لما يمكن أن تمثله حقائق العقل بالنسبة للمسيحى.

وتبدو لنا الصلة الداخلية بين المواقف الخاصة بالوسطية أو التطرف الچنسينى حول القضايا الثلاث التى قمنا بتحليلها- "التوماويون الجدد"، والحياة السياسية والاجتماعية، والحقائق المحسوسة والعقلية- بدهية للغاية لا تحتاج أن نصر عليها طويلا.

وهناك موقفان إجماليان، أحدهما يقر بقيمة الصراع المجتمعى من أجل الحقيقة والخير، ويعتقد أن المسيحى يستطيع- إلى حد ما- أن يجد فى الصراع مهمة ونشاطا مطابقين لإرادة الرب، بينما الآخر- وهو أكثر جذرية- يجعل الرب فى مواجهة الدنيا وبعض مظاهر الكنيسة المناضلة، ويرفض بصورة قاطعة المشاركة - مهما كانت - فى الحياة السياسية والاجتماعية.

-٤-

ولكن هذا التعارض بين التيارين- التابعين لأرنو ولباركوس- لا يستنفد التحليل الترسيمى للحركة الچنسينية، حتى وإن اختزلناها إلى الحدود التى تهمنا هنا. لأننا لو كنا قد استطعنا توضيح العنصر المشترك فى هذه النقاط الثلاث الذى يربط مواقف باركوس "بالأفكار"، لكان من السهل علينا أيضا أن نوضح العناصر التى تفصلهما عن هذه النقاط نفسها وعن نقاط أخرى عديدة.

بل هناك أفكار تتعلق بالأحرى بالموقف تجاه العالم، وتقصد معارضة باركوس وأصدقائه على وجه الخصوص، مثل الفقرة ٨٦٥.

وكذلك، يثبت پاسكال فى مرات عديدة استحالة استغناء الإنسان عن العقل، وضرورة احترام السلطات القائمة، وعدم الإخلال بالنظام السياسى والاجتماعى، بل يقر أيضا بقيمة حقيقية للامتيازات الاجتماعية فى نطاق إعرابها عن امتلاك القوة والثروة. وخلاصة القول، فى كل المواضع التى

يقول فيها باركوس ***لا***، يجيب پاسكال بطريقة مفارقة ***نعم ولا***. ويؤدى بنا هذا إلى أهم وأصعب قضية فى دراسة الفكر الچنسينى: قضية الكائن المفارق أو قضية الآثم العادل (***juste pécheur***).[*]

ولا جدوى من البحث عن هذا الآثم العادل فى مؤلفات "أصدقاء پور- رويال" فلقد أدانته الكنيسة كأحد العناصر الأساسية للهرطقة الچنسينية، وسعى جميع مفكرى پور- رويال- الذين أرادوا بأى ثمن المحافظة على استقامة رأيهم – بكل قواهم لتجنبه.

بل واتخذ أرنو بوضوح وصدق موقفا ضد هذه الفكرة، مؤكدا أنها تقارب فكر مولينا على الصعيد الأخلاقى، وفكر كالڤين على الصعيد اللاهوتى[٢٥]. ورغم ذلك فإن لم تكن هذه الفكرة جوهر الچنسينية المتطرفة، فعلى الأقل هى إغواء دائم، والحد الأقصى للچنسينية المتطرفة، وبدونها يصبح من المستحيل تماما فهم أهم عملين تركهما لنا پور- رويال، وهما: "فيدرا" و"الأفكار".

وقبل التصدى لهذه الفكرة، فلنحاول تحديد وضع العلاقة بين هذا الموقف من ناحية، ووسطية أرنو وتطرف باركوس من ناحية أخرى.

(*) فى الديانة المسيحية، وخاصة عند پاسكال، تصف كلمة (**juste**) المرء مستقيم السيرة والأخلاق، الذى يؤدى كل فروض دينه، وكان الأقرب ترجمتها بكلمة "تقى". ولكن التعبير المفارق "الآثم التقى" بدا لنا صادما. ففضلنا ترجمة كلمة (**juste**) بعادل، ليصبح التعبير "الآثم العادل".

يرتئى أرنو عدم وجود مفارقة لا فى المواقف التى يدافع عنها بالفعل، ولا فى نزعة هذه المواقف إذا ما دفعنا بها إلى أقصى حد لها. فالعالم مكون من مختارين وهالكين، من عادلين وخاطئين. يخطو الهالكون بصورة طبيعية، إن جاز القول، تبعًا للخطيئة، والمختارون يدينون بوضعهم العادل والمستقيم إلى الرحمة الإلهية التى تمنحهم عون النعمة الفعالة بلا مقابل ولا استحقاق. وهذه النعمة مرتبطة باللحظة *الراهنة*، ولا شيء يجيز قبول أو تأكيد أن الرب سيستمر فى منحها للإنسان التقى فى اللحظة التالية. فقد يكون نفس الإنسان على التوالى تقيا، ثم هالكا، ثم يعود إلى حالة التقوى. ودور التقى فى الدنيا محاربة الخطيئة من أجل الحقيقة والخير، خاصة وأنه يعرف الحقيقة والخير فى نقاط عديدة أساسية، سواء عن طريق العقل الطبيعى، أو عن طريق الكتاب المقدس، ورجال الكنيسة الذين يصلون بسهولة إلى فهم هذه المعرفة، بحيث لا يمكن للصعاب أن تظهر- على الصعيد الأخلاقى على الأقل- إلا بإدراج الفعل الخاص تحت لواء القانون العام، فتكون استثنائية، وقَلَّ ما تكون منيعة. ويمكننا استنتاج عدم وجود مكان لمفارقة الآثم العادل فى فكر أرنو. كما يتجلى عنده موضوع الإله المحتجب، والنزعة الأساسية للچنسينية بالحفاظ على مسافة بين الرب والإنسان، بطريقة ضمنية، فى معاركه ضد نظريتى رؤية الرب لـ"مالبرانش" والأب لامى (***Lamy***) وضد نظرية النعمة العامة لنيكول. فنحن لا نرى شيئا من الرب، ولا الرب ييسر لنا دائما الهداية، ولكنه أعطانا الوسائل لمعرفة الحقائق الأساسية بعقلنا الطبيعى وبالكتاب المقدس، وإذا كنا نجهلها أحيانا مثل الوثنيين وبعض الملحدين والمتشككين، فهذا يرجع إلى فساد الإرادة الطبيعى، وإلى العيش

خارج إطار الكنيسة التاريخى. ومما لا شك فيه أن الموقف المسيحى بالنسبة لأرنو وباركوس وپاسكال يتميز بتوحد الأمل والخوف، ولكن إذا كان الشك جذريا على جميع المستويات عند باركوس وپاسكال، فالوضع مختلف بالنسبة لأرنو فيما يتعلق بالمستقبل والثبات فى المعتقد أو الإنكار[٢٦].

وتتخذ هذه القضايا طابعا مختلفا عند باركوس. بلا شك يتوصل هو أيضا إلى تجنب المفارقة وفكرة الآثم العادل. ولكن هذه المفارقة التى لم تكن لها حقيقة واقعية بالنسبة لوسطية أرنو- إلاَّ بأنها هرطقة كلڤينية – تشكل إغواء لباركوس وخطرا دائما – يجب ***تجنبه*** على وجه الدقة. فإذا كان الإله يحتجب، من منظور أرنو، فهذا راجع إلى أنه لا يريد إعلام الإنسان بنياته وبالطرق التى يستعملها لتحقيق انتصار الخير، كما أنه لن يسمح له أبدا – فى هذه الحياة – أن يعرف إذا كان سيثابر فى الخير وفى التقوى. وعلى الإنسان أن يعمل، فإذا كان متمتعا بالنعمة الإلهية، فسيعمل بطريقة تتفق مع إرادة الرب، دون أن يعرف كيف سيدرج هذا العمل فى الخطط الإجمالية للرب: الفردية أو التاريخية أو الأخروية. ولكن إذا أردنا تقييمه ***كفعل***، فالتمييز بين الخير والشر محدد، ولقد أعطانا الرب فى العقل، والضمير، والكتاب المقدس، وآباء الكنيسة مرشدين أمناء يتيحون لنا توجيه سلوكنا.

ويرتئى باركوس، أن الإله يحتجب بطريقة جذرية مختلفة. فلقد تخلى عن العالم وأيضا عن الكنيسة المناضلة بقدر ما هى جزء من الكنيسة. فإذا أراد الإنسان أن يعيش فى العالم كمسيحى، وإذا أراد أن يتكلم ويعمل فى الكنيسة – بصورة مختلفة عن قيامه بتقديم القربان المقدس، إذا كان قسا،

أو عن الصلاة، إذا كان مجرد مؤمن – فلن يجد فى أى مكان مرشدا أمينا، حتى على صعيد الفعل المباشر والحالى؛ وسيجد نفسه بالضرورة أمام متطلبات صحيحة ومتعارضة، أى أمام المفارقة. فلا يمكن للإنسان فى الدنيا إلا أن يكون هالكا أو آثما عادلا. وبالتأكيد يريد باركوس وبعمق تجنب هذه الفكرة التى لا يجدها صراحة فى أى مكان لا فى الكتاب المقدس ولا عند رجال الكنيسة. ولكنه لا يتوصل إلى ذلك إلاً بمطالبة المسيحى بأن يعيش خارج العالم وبألاً يسهم فى أى نشاط قتالى للكنيسة المناضلة، أو– إذا لم تتوافر لديه القوى الكافية – أن يتخلى عن مسئوليات أفعاله، بأن يصبح رجل دين. وفى المرة الوحيدة التى لم تسمح القوى الكنسية والدنيويـــة لباركوس بالبقـــاء منعزلا فـــى الخلوة، فى تلك المرة الوحيدة التى اقتضت منه موقفا نشيطا يطالبه بالتوقيع على المنشور البابوى(*)، لم يملك أن يرد إلا بطريقة مفارقة – مما أثار استنكار أرنو عالم المنطق–، فقد صرح بالخضوع لقوانين البابا التى تقتضى التوقيع، ولكنه أبى أن يوقع.

ويبدو لنا أن موقف باركوس متماسك. فضلا عن أنه يتأكد بوجود تعبير عنه فى أعمال أدبية قيمة مثل: أندروماك وبريتا نيكوس وبيرينيس. ولكن يكفى أن يكون هناك سبب ما – فلسفى فى حالة پاسكال، وتاريخى وتجريبى (صلح الكنيسة) فى حالة راسين – ليجذب متشددًا من أتباع باركوس إلى تصور حياة المسيحى فى العالم أو – إذا انتقلنا إلى المستوى الدنيوى – فى حياة رجل صالح *فى الدنيا* حتى يصل إلى أكثر المواقف المأساوية جذرية، إلى المفارقة وإلى *الآثم العادل*.

(*) منشور بابوى، صادر من روما بشأن كتاب چنسينيوس.

وكان من الممكن أن يتحاشى باركوس هذه المفارقة، لأنه قد بقى له *يقين* غير مفارق، لم يفكر قط أن الشك قد يمتد إليه، وهو وجود الرب – وبناء عليه– ضرورة وإمكانية ترك الدنيا والاعتصام بالعزلة. وكان يكفى الدفع بفكرة الإله المحتجب إلى أقصى مدى لها، ثم قبول أن هذا الإله لم يعد يتيح للإنسان التأكد من وجوده على أى صعيد بصورة كاملة وبدون تحفظ، – وبإيجاز– الوصول إلى فكرة الإيمان الذى يطرح الرهان، ثم الوصول بالضرورة إلى المفارقة المطلقة، أى إلى ضرورة البقاء فى الدنيا، وضمنيا إلى *الرفض الجذرى الدنيوى للعالم* وإلى فكرة الأثم العادل.

ويشترك أيضا باركوس مع أرنو فى التأكيد على أن الرب يستجيب دائما للصلاة الصادقة والتى لا يمكن الحصول عليها فى حال الفطرة الموصومة بالخطيئة إلاَّ بمساعدة النعمة الشفائية. ويكمن الفرق بينهما فى أنه بالنسبة لباركوس تنطوى مثل هذه الصلاة على ترك العالم والانعزال فى الخلوة.

وحول هذه النقطة ستكون المرحلة الأخيرة للجذرية التى سيجتازها باسكال فى "الأفكار" وراسين فى "فيدرا" والتى ستأتى بتعديل على مذهب "تلاميذ القديس أوغسطين".

وينطوى الرهان على وجود الإله، والرفض الدنيوى للعالم، والآثم العادل على فكرة *الصلاة الأصيلة وغير المستجابة*. فماذا سيبقى من "فيدرا" إذا قبلنا للحظة أن حواراتها المنعزلة مع الشمس ليست أصيلة إلى أقصى درجة؟ ستصبح هذه المأساة مجرد مسرحية درامية برچوازية، وقصة خيانة زوجية لا تثير الاهتمام أكثر من خبر عن حادث تافه فى جريدة؛ أمَّا بالنسبة

لـ"لأفكار" ففكرة الذين يبحثون عن الرب دون أن يجدوه – وهم يتألمون – مثبتة صراحة عدة مرات فى الكتاب.

فهل ما زلنا فى الچنسينية؟ سيصيغ اللاهوتيون– أرنو أو باركوس– بعض التحفظات رغم تأكيد الكنيسة فى إداناتها أن هذه هى الچنسينية الحقيقية على وجه الدقة.

ويصل العالِم الاجتماع إلى نفس هذه النتائج دون أن يؤيد هذه الإدانة لأسباب دنيوية بحتة. ويبدو لنا هذا طبيعيا لأنه فى الصراعات الكبرى الاجتماعية والأيديولوچية نادرا ما يخطئ الأطراف، بل لا يخطئون أبدا إذا تعلق الأمر بمواقف خصمهم الأساسية (٢٧).

الهوامش

(١) هناك بالطبع استثناءات فيما يخص هذه النقطة بالذات، مثل حالة الأم أنياس (Agnès) وكان لها ذهن مرن وانتقائى، وكثيرًا ما أبانت عن ميل للروحانية والتصوف. ولكن من المسلم به أننا نستطيع العثور فى *كل* الحركات الأيديولوچية على أفراد– وإن ظلوا أوفياء للمجموعة، بل ولعبوا بداخلها دورًا راجحا– يبدون بعض السمات "الشاذة" على صعيد الفكر والحياة الانفعالية.

فأى واقع *تاريخى* هو جملة فردية مكونة من أجزاء مختلفة ومميزة، وليس صنفا منطقيًا. والعلوم الفيزيو كيميائية وحدها تفترض تعريفات تتضمن بعض السمات المشتركة لدى كل الأفراد الذين يشملهم تعميم المفهوم.

(٢) لا شك أن حظوة سان– سيران كانت غير عادية، ولكنه توفى فى ١٦٤٤، قبل صدور مؤلفات پاسكال وراسين التى نهدف إلى دراستها. وفى التاريخ يبدو لنا أن التأثير الواقع بعد الوفاة يعد أمرًا فى حاجة إلى تفسير، وليس مبدأ تفسيريًا (انظر: **L.GOLDMANN: Sciences humaines et Philosophie.**).

وعلى أية حال فصورة سان– سيران التى كانت تثير إعجاب پور– رويال لم تكن صوفية (انظر على سبيل المثال: **LANCELOT: Mémoires, t. II, p.36-64**)

(٣) **Le Mémorial est – il un texte mystique? Dans vie et l'oeuvre, Paris, Ed. de Minuit, 1955).**

(٤) **H.BREMOND: *Histoire du sentiment religieux en France*, t.IV, p.479 et 494.**

يثير هذا التأكيد الدهشة، لأن فى هذا التاريخ كانت هناك عدة نسخ مدرجة فى فهارس المكتبة الوطنية.

(٥) قد يفسح مصطلح "روحانى" مجالا أمام اللبس. ولكن كلمة "تصوفى" بمـا أنهـا متصلة بالوجد والتماثل مع الإله بحصر المعنى والفناء التصوفى، فكان يلزمنـا مصطلح آخر يشير فقط إلى ***خط سير الرحلة*** نحو هذه الحالة ***والتقرب*** بواسـطة الحياة الداخلية من الإله والوجد، ولقد استعملنا كلمة "روحانيـة" بهـذا المعنـى المحدود.

(٦) فى محاضرة لم تنشر بعد ألقاها فى السوربون.

(٧) تحذف كلمة "رضاء" من هذا النص فكرة التجرد والترفع تماما.

(٨) ليست هذه الأمثلة الثلاثة فريدة، بل يمكن مضاعفتها وتكملتها بمجادلات ملموسة وموحية بصفة خاصة، على سبيل المثال: نقاش حول نـشر مـدافعات أنطـوان لوميتر، قضية الزواج، والمنفعة، ودفاع چنسينيوس فى الكنيسة عامة، وفى روما خاصة. إلاّ أنه من الأفضل –في دراسة لها طابع فلسفي– تحليل مواقف أساسية مع افتراض ما يطلب إثباته، بدلا من التعبير عنها فى مناقشة تاريخية محصورة.

(٩) يوجد أيـضا فـى نفـس المجلـد: *Les Instructions sur la Grâce selon l'Ecriture et les Pěres,* **par M.ARNAULD, Cologne, chez P.Morteau,1700.**

(١٠) يظهر نفس الاختلاف بين الموقفين حين لا يتحدث أرنو عن آدم فى "تعاليم عن النعمة: **Instructions sur la Grâce**"، بل يبدأ بالوضع الذى تردى إليه الإنسان بعد الخطيئة، ربما لتجنب ذكر الاختلافات بين مذهب القديس أوغسطين ومذاهب "التومائيين الجدد"، بينما يخصص باركوس لهذا الموضوع فى كتابه "شرح الإيمان" الثلاث والخمسين صفحة الأولى من مائتين وسبع وسبعين صفحة.

(١١) "وقلت له: ولكن ما الفرق إذن بينهم (التوماويين الجدد) والچنسينين؟ فقال: إنهم يختلفون على الأقل فيما لدى الدومينيكيين من جانب طيب، إذ لا يكف هؤلاء عن القول بأن كل البشر عندهم ***النعمة الوافية***، فأجبته: أفهم ما تقول؛ لكنهم يقولون ذلك دون التفكير فيه، إذ أضافوا أن من الضرورى توافر النعمة الفاعلة عند

الفعل، وهى غير ممنوحة للكل: فإذا كانوا متفقين مع اليسوعيين عن طريق مصطلح ليس له معنى، فهم متعارضون معهم ومتفقون مع الچنسينيين فى الجوهر. "(الريفية الثانية).

"ولكن على كل حال يا أبتى فيم كنتم تفكرون عندما أسميتهم وافية، نعمة تقولون بأن من الإيمان الاعتقاد بأنها فى الواقع غير وافية؟ قال: إنك تتحدث عنها براحتك. فأنت حر وفرد من بين أفراد، وأنا رجل دين وأعيش فى جماعة. ألا تعرف الفرق بين الحالتين؟ نحن نتبع رؤساء، وهم يتبعون آخرين. لقد وعدوا بقبولنا: فماذا تريد أن أصبح؟ لقد فهمناها بالإشارة؛ وهذا ما ذكرنا بزميله الذى تم عزله فى أبفيل (**Abbeville**) بسبب موضوع مشابه. "(الريفية الثانية).

"وهكذا يا أبتى اتفق تماما خصومكم مع التومائيين الجدد أنفسهم، بما أن لدى التوماويين مثلهم القدرة على مقاومة النعمة، ويقينية أثر النعمة التى يجهرون بالدفاع عنها."باسكال: (الريفية الثامنة عشر).

(١٢) وفقا لنيكول، قد يكون باسكال قد كتب خلال السنوات الأخيرة من حياته أثناء مناظراته الحامية مع المجموعة الوسطية مذكرة طلب فيها إعادة النظر فى مؤلفات السنوات الأخيرة، وأن يوحدها بحيث "يتطابق فيها التعبير تماما متخليا عن "التعبيرات الفاترة" و"المتسامحة"، ولكن المصطلحات نفسها والحقبة الحياتية التى تقع فيها هذه المذكرة وعدم وجود تحديد من جانب نيكول، كل هذا يشير إلى أن الأمر يتعلق بمطلب تطرفى للتخلى عن المصطلحات التوماوية، وليس بتطور نحو هذا المذهب كما يعتقد السيد دوديو (انظر: **Jean DEDIEU: <u>Pascal et</u> ses amis de Port-Royal, la Table Ronde, décembre 1954, p.84-88)**.

(١٣) **NICOLE: Traité de L'oraison, préface, p.13.**

(١٤) **NICOLE: OEuvres philosophiques, Paris, Hachette, 1845 "De la grandeur" , chap.III, p392.**

(١٥) **Id, l.c., p.394-395.**

(١٦) **ARNAULD: Instructions sur la Grâce selon l'Ecriture et les Pěres, p.8.**

Testaments de M.Arnauld, docteur de Sorbonne (1696). (١٧) Déclaration en forme de testament, des véritables dispositions de mon âme, dans toutes les rencontres de ma vie (écrit le 16 septembre 1689),p.19 et 20-21.

(١٨) يتعلق الأمر باليسوعيين الذين يمنحون – فى العديد من اللقاءات– التصريح بالقتل، ويرى باسكال أنهم يضرون بذلك العقل الطبيعى وقانون الرب:

" إن التصريح بالقتل الذى تمنحونه فى العديد من اللقاءات، يظهر بأنكم فى هذه المسألة قد نسيتم قانون الرب، وأطفأتم العقل الطبيعى حتى أصبحتم فى حاجة إلى أن نعيدكم إلى أبسط مبادئ الدين والحس المشترك؛ فهل يوجد شىء طبيعى أفضل من هذا الإحساس؟ "ليس لفرد حق على حياة آخر. يقول القديس كريزوستوم (**Saint Chrysostome**): لقد عرفنا هذه القاعدة بأنفسنا، حتى أن الرب حين وضع مبدأ عدم القتل، لم يضف: لأن قتل الإنسان شر، إذ – كما يقول هذا الأب– يفترض القانون أننا عرفنا مسبقا هذه الحقيقية من الطبيعة." (الريفية الرابعة عشر).

إذن، ففى هذه الحقبة كانت هناك بالنسبة لباسكال قوانين طبيعية. ولندرك فرق الموقف بين "الريفيات" و"الأفكار"، يكفى أن نتذكر ذعر أرنو أمام نص هذا الكتاب الأخير الذى ينفى وجود *أى قانون* يقبله العقل الطبيعى ويمكن معرفته عن طريقه. ويتوصل باسكال بسهولة إلى تبرير وجود الملك الصالح والقاضى الصالح – مثل أرنو ونيكول – ولكن بعد الإقرار بوجود قانون طبيعى:

"ينتزع هذا النهى العام من البشر أية سلطة على حياة الآخرين، ويحتفظ الرب بهذا الحق له وحده حتى إنه – وفقا للحقيقة المسيحية المتعارضة مع مبادئ الوثنية العامة الفاسدة– لا سلطة للإنسان حتى على حياته الخاصة نفسها. ولكن لأن العناية الإلهية ارتضت الحفاظ على المجتمعات الإنسانية وعقاب الأشرار الذين يكدرونها، وضع الرب بنفسه قوانين لنزع الحياة من المجرمين: وهكذا أصبحت عملية قتل البشر التى كان يمكن اعتبارها اعتداءات تستحق العقاب دون أمره تصبح عقوبات حميدة بأمره، وخارج هذا الأمر لا يوجد إلا الظلم. وهذا ما

مثله القديس أوغسطين بطريقة رائعة فى الجزء الأول من كتابه "مدينة" الرب فى الفصل الواحد والعشرين حيث قال: "استثنى الرب بنفسه بعض الحالات لهذا النهى العام للقتل، سواء بقوانين وضعها تتيح إعدام المجرمين، أو بقوانين خاصة منحها أحيانا تتيح إعدام بعض الأشخاص. وفى هذه الحالة عندما نقتل فليس الإنسان هو الذى يقتل ولكن الرب، وما الإنسان إلا أداة كالسيف بين يدى الذى يستعمله. ولكن إذا استثنينا هذه الحالات، فأى إنسان يقتل يتحمل إثم القتل.

"إذن فمن المؤكد، يا آبائى، أن الرب وحده له حق انتزاع الحياة، إلا أنه قد وضع قوانين تتيح قتل المجرمين، وجعل الملوك أو الجمهوريات مؤتمنين على هذه السلطة، وهذا ما علمه لنا القديس بولس عندما تحدث عن حق الملوك فى قتل البشر، فنسبه إلى السماء قائلا: "ليس من العبث أنهم يحملون السيف، لأنهم خدام الرب لتنفيذ القصاص على المذنبين".

" ولكن بما أن الرب هو الذى أعطاهم هذا الحق، فإنه يجبرهم على ممارسته مثلما يفعله، بنفسه، أى بالعدل، وفقا لقول القديس بولس فى نفس المكان: "لم يتم تمكن الملوك لإثارة الرعب بين الأخيار، بل بين الأشرار. فمن لا يريد خشية بأسهم "عليه ألا يفعل إلا الخير لأنهم خدم الرب من أجل الخير". وهذا التقييد ينتقص نزرا يسيرا من قوتهم حتى إنه بالعكس يزيد منها الكثير، لأنه يجعلها متماثلة لقوة الرب الذى لا يقوى على فعل الشر بينما هو عليٌ قدير فى عمل الخير، وهذا ما يميزها عن قوة الشياطين العاجزين عن فعل الخير ولا يملكون القوة إلا لعمل الشر. ولكن هناك فرقًا بين الرب والملوك، فالرب هو العدل والحكمة نفسها، ويستطيع أن يميت على الفور من يريد وقتما يريد وكيفما يريد، فبالإضافة إلى أنه السيد الأعلى لحياة البشر، فهو لا ينتزعها منهم أبدا بلا سبب ولا معرفة لأنه لا يقوى على الظلم ولا على الخطأ. ولا يستطيع الملوك فعل الشيء نفسه لأن صفتهم باعتبارهم خدمًا للرب لا تمنع من أنهم بشر وليسوا آلهة. فقد تفاجئهم الانطباعات السيئة، وقد تصيبهم الشكوك الخاطئة بالمرارة، وقد

تسيطر عليهم الأهواء، وهذا ما دعاهم بأنفسهم إلى أن ينزلوا إلى الوسائل الإنسانية، وأن يجعلوا في دولهم قضاة نقلوا إليهم هذه السلطة التي منحهم الرب إياها حتى لا تستخدم إلا في الغرض الذي من أجله تلقوها". (الريفية الرابعة عشرة) .

ونجد أبعد قليلا صفحات فيها ملخص محدد للموقف الوسطى:

"لأن في النهاية، يا آبائي، بأية صفة تريدون أن يظنوكم؟ باعتباركم أبناء للإنجيل أم أعداء له؟ فلا يمكن أن نكون إلاّ من هذا الحزب أو من الآخر ولا يوجد وسط. "من ليس مع يسوع المسيح فهو ضده." ويتقاسم هذان النوعان البشر كلهم. وهناك شعبان وعالمان منتشران في الأرض كلها، وفقًا للقديس أوغسطين، عالم لأبناء الرب يكون جسما على رأسه يسوع المسيح والملك، وعالم عدو الرب وعلى رأسه الشيطان والملك. ولهذا السبب يطلق على يسوع المسيح اسم ملك العالم وربه، لأن له في كل مكان رعايا وعابدين، وفي الكتاب المقدس يطلق أيضا على الشيطان اسم ملك العالم ورب هذا القرن، لأن له في كل مكان عملاء وعبيدا." (الريفية الرابعة عشر) .

وفي السطور التالية يبدو حقا أن هناك تعارضا بين الكنيسة – مملكة الرب ويسوع المسيح – والدنيا – مملكة الشيطان–، ولكن الملك ضمن القسم الأول.

"يجب أن نحمد الرب لأنه أنار ذهن الملك بأنوار أنقى من أنوار لاهوتكم".

ويختتم پاسكال الرسالة مبينا الطابع الضار والخطير لعملية قتل الإنسان ويستعمل صياغة مميزة للغاية، موجها كلامه إلى الذمميين (casuists):

" تذكروا أن قتل الإنسان يعد الجريمة الوحيدة التي تدمر في نفس الوقت الدولة والكنيسة والطبيعة والتقوى."

(١٩) **Correspondance de Barcos, abbé de Saint- Cyran, avec les principaux personnages du groupe janséniste, P.U.F.**

(٢٠) **A.ARNAULD: Des vraies et des fausses idées, chap. I.**

(٢١) **PASCAL: 17^{e} Provinciale, p.330.**

(٢٢) PASCAL: 18e Provinciale, p. 373-374.

(٢٣) **BARCOS,** ***abbé de Saint-Cyran: Lettre ă la Mĕre Angélique,*** **écrite le 5 décembre 1652.**

(٢٤) **BARCOS: Lettre adressée probablement ă Pascal en 1657.**

(٢٥) انظر نقده لكتاب بورد واى: **BOURDOILLE La Théologie** ***morale de Saint Augustin, dans Deux*** **lettres de Messire Antoine** ***Arnauld, docteur en Sorbonne,*** **1700 (les lettres sont de 1687).**

(٢٦) رغم أن الشك حقيقى دائما فيما يتعلق بالنية، ومن الصعب معرفتها بطريقة كلية – وأحيانا أيضا فيما يتعلق بإدراج الحالات الخاصة تحت لواء القانون العام.

(٢٧) وهذا لا يعنى بالطبع أنهم لا يشوهونها، وأحيانا لأسباب دعائية. ويبدو لنا أن هذه كانت حالة إدانة الاقتراحات الخمسة.

الباب الثالث

پاســكـال

الفصل الثامن

الإنسان. دلالة حياته

- ١ -

يعد هذا الفصل الأول السيرى، الذى نبدأ به دراسة أعمال پاسكال أحد الفصول التى ترددت أمامها طويلا. ومن الصعب على أية حال، بل من المحال، أن نضمن له دقة علمية جديرة بهذا الاسم. فعلينا ألا ننسى المبدأ الأبستمولوجى الخاص بالدراسات الپاسكالية، وبكل فكر جدلى، هذا الفكر الذى يعلِّمنا استحالة "معرفة الأجزاء دون معرفة الكل، ولا معرفة الكل دون معرفة الأجزاء بوجه خاص"؛ بمعنى أنه فى معرفة الوقائع *الإنسانية*، يحكم بالإخفاق مسبقا على أية محاولة غير جدلية سواء كانت تركيبية أم تحليلية أم انتقائية، كما أنها تخفى الدلالة الحقيقية للوقائع التى تفترض دراستها أكثر من أن تكشفها. ودور المنهج الجدلى– وهذا يعنى لنا ببساطة المنهج العلمى فى العلوم الإنسانية– هو استخراج **جوهر** الظاهرة تدريجيا، ذلك الجوهر الذى يحدد بنيتها الإجمالية كما يحدد دلالة أجزائها، علما بأن هذا الجوهر ما هو إلا اتحاد هذه البنية وهذه الدلالات (إذ إن كل بنية دلالة وكل دلالة بنية).

فإذا كان من الممكن تصور- بل قد ثبت بالفعل- أن مثل هذا المنهج رغم صعوباته قد أتاح تقدما جادا فى دراسة الأعمال الفلسفية أو الأدبية أو الفنية القيمة، أو مجموعة وقائع تاريخية أو اجتماعية أو اقتصادية، فالمسألة مختلفة نوعيا عندما ندرس ترجمة حياة. ففى الحالتين الأوليين يتعلق الأمر بـــ "أشكال" واقعية أو فرضية، تيسر طبيعتها إلى حد ما عمل الباحث. ولكن لنا أن نتخيل إلى أى مدى يصبح بحث هذا النوع معقدا ومتعذرًا حله عندما يتناول ترجمة حياة، أى عندما يتعرض فى معظم الحالات لواقع بنيته ضعيفة، حتى إن فكرة الجوهر نفسها تفقد فيها عمليا أية دلالة.

بينما يحظى دائما مؤلَّف عظيم، أو حركة تاريخية مثل الحروب الصليبية أو الثورة الفرنسية، ببنية ودلالة مترابطتين.

ومن المؤكد أن كاتب السيرة يستطيع ملاحظة أن المؤلف الذى يدرسه، قد قام فى توقيت معين بفعل أو سلوك معينين (ولن يكون من السهل دائما التمييز بين الفعل أو السلوك)؛ فعلى سبيل المثال يستطيع ملاحظة أنه قد تزوج، وقام بنشر مؤلَّف أو باكتشاف علمى، ولكن هذا لا يزوده بإفادة عن موضع ودلالة هذه "السلوكيات" فى حياته التى عاشها. ومن الأسهل استنتاج دلالة، وموضع، وتبعات هذا النشر أو هذا الاكتشاف من تاريخ العلوم عن استنتاجها من حياة فاعلهما.

فتاريخيا - ورغم كل التناقضات - هناك وقائع ***جوهرية*** مشتركة فى الأبحاث الفيزيائية والرياضية لپاسكال وديكارت؛ ومن ثم قد يستطيع مؤرِّخ العلوم، بشرط عدم إغفال الاختلافات والتناقضات، أن يبحثهما معا فى مؤلَّف أو فصل من مؤلَّف مخصص للفكر العلمى فى فرنسا فى القرن السابع عشر.

ولكن قد لا تكون هناك واقعة أساسية مشتركة فى الدلالة *السيرية* لهذين النشاطين، كما قد لا يكون عمل ما يفحص كليهما، مثلا من زاوية "دور العلوم فى حياة الباحث"، سوى بناء مجرد وبلا أساس. ومن المحتمل فى جملة مثل "كرَّس پاسكال *مثل* ديكارت جزءا من وقته للدراسات العلمية"، أن تكون كلمة *مثل* حقيقة نسبية لمؤرخ العلوم، وخطأ تاما لكاتب سيرة أي من هذين المفكرين.

وبلا شك يمكن الاعتراض على أنه ليس فى هذه الدلالة المزدوجة شيء غير عادى، وأن لكل ظاهرة جزئية جوهرا ودلالة مختلفين، وفقا للمجموعة النسبية التى أدرجت فيها، وأن الأمر لا يتعدى استنتاج - بمناهج متماثلة إلى حد ما- دلالة سلوك علمى، أو سياسى، أو دينى...إلخ، فى المجموعات المختلفة والمتكاملة للتاريخ والحياة الفردية.

لكن وبالإضافة إلى أن المواقف التاريخية أقل عددا من المواقف الفردية، وبالتالى توفر إمكانية ترتيب وتصنيف مختلفة عن تلك التى يتيحها التنوع اللامحدود للمواقف الفردية، فمن المؤكد أن الدراسات الجدلية المتعددة فى المنهج والبحث التاريخى، سبق أن أتاحت استنتاج عدد من مبادئ العمل والفحص، وإن لم تكن نهائية فهى صالحة للاستخدام من الناحية العملية، ولا تزال هذه المبادئ الجدلية للعمل والفحص تنقصنا تماما عندما يتعلق الأمر بالدراسات السيرية.

إذن، فنحن ندرك لماذا فضَّل خير ممثلى الفكر الجدلى (ماركس، وإنجلز، وأيضا چورچ لوكاتش) فى معظم الأحيان- باستثناء حالات نادرة،

عندما يتعرض السجال للصراع السياسى اليومى– أن يقتصر التحليل الجدلى على المؤلفات ومضمونها وشكلها الفنى، وأيضا على العلاقة القائمة بين هذا المضمون وهذا الشكل من ناحية، والوقائع الشاملة الاجتماعية والاقتصادية المرتبطة بهما من ناحية أخرى، مع تجنب المجازفة – قدر المستطاع – بدخول مجال السيرة الفردية الوعر والخطر.

ومما لا شك فيه أن مثل هذا التحديد كان أيضا ممكنا فى عمل مخصص لـــ"لأفكار" ولمسرح راسين. فـــ"الأفكار" مؤلَّف مترابط تمام، نستطيع أن نحلل بطريقة لازمة (*immanente*) مضمونه وشكله (وسيكون هذا التحليل موضوع الفصول التالية)، وذلك دون إقامة أية صلة مع حياة المؤلف. ونعترف بأن طرح المسألة بهذه الطريقة قد راودنا. ورغم ذلك فبما أن العلاقة بين الحياة والمؤلَّف أصبحت مؤكدة – وفى حالة پاسكال توضح الواحدة الأخرى بقوة نافذة – بدا لنا من الأفضل المخاطرة بإدخال فصل فى دراستنا يكون إيحائيا محضا، ومكونا من تأملات متناثرة بدلا من التخلى عن مظهر مهم من واقع كلى، لا نملك حق تجزيئه بصورة تعسفية؛ خاصة وأن معظم البراهين ضد صلاحية دراسة سيرتة تبدو بالأخص واهية فى حالة هذه الحياة، التى تعرض، بدرجة متميزة رغم تعقيدها، شكلا له بنية كاملة خليقة بالكشف عن **جوهر**.

وهناك خطيئة كبرى يتعين على أى فكر جدلى تجنبها مهما كان الثمن، وهى اتخاذ موقف أحادى الجانب، *نعم* أو **لا**. كتب يوما إنجلز: أن قول "نعم، نعم" أو "لا، لا" يعنى أن نفكر بشكل ميتافيزيقى، وكلنا يعرف المعنى السلبى

لهذه الكلمة فى كتابات انجلز. والطريقة الوحيدة للاقتراب من الواقع الإنساني، وقد اكتشفها پاسكال قبل إنجلز بقرنين، أن تقول *نعم و لا*، أى أن نجمع الطرفين المتعارضين. ونادرا ما ظهر الطابع العميق والتجريبى لهذا القانون باعتباره شيئًا لازمًا بمثل هذه القوة وللوهلة الأولى مثلما بدا عند دراسة حياة پاسكال. وحين نقرأ السير العديدة التى تدور فى معظم الحالات حول مسألة "الاعتناقات" الشهيرة، نود فى كل مرة أن يصر المؤلف على أهميتها، وأن يذكر بأى ثمن وحدة هذه الحياة الأساسية التى تكوّن كلا مستمرا من الشباب وحتى الموت؛ والعكس صحيح، فعند قراءة الدراسات القليلة التى حاولت إثبات أن الاعتناقات لم تكن جذرية (والله أدرى إلى أى مدى كانت بالفعل كذلك)، وأن پاسكال اهتم دائما بأمور الدنيا وبالعلم، نود التذكير بأن البحث المتواصل والمتحمس عن حقيقة أعلى– مع كل الاعتناقات التى تستوجبها بالضرورة حين تستمر– هو الذى يكوّن الوحدة العميقة لحياة پاسكال، كما نود التأكيد على ذلك. إذن فاعتناقات پاسكال *جذرية* بمعنى الكلمة، كما تشكل حياته وحدة واستمرارية كاملتين، بل لا تدين هذه الوحدة بوجودها إلا لبحث نافذ عن جملة مطلقة تخضع تماما لموضوعه، فتتغاضى عن أى شاغل *شخصى* لاستمرارية *خارجية وشكلية*. والعكس صحيح، فاعتناقاته جادة وجذرية لأنها تبدأ "بنفس" البحث عن جملة وعن تجاوز. ونجد فى حياة پاسكال أن التوتر المتواصل، والتجاوز الدائم – والتى أطلق المؤرخون على منعطفاته النوعية اسم "الاعتناقات"– يشكل الوحدة، كما تؤدى الاستمرارية المتواصلة للبحث – بالضرورة – إلى تجديد هذه المنعطفات النوعية.

ولكن بملاحظة العلاقة الجدلية بين وحدة هذه الحياة و"الاعتناقات" التى ترافقها باعتباره علامات طريق، لا نكون قد أصلحنا المنظور الحقيقى للمسألة. فلا شيء أبعد عن واقعه العينى والحى من المعايير التى حاول معظم المؤرخين الاستعانة بها لعرضه.

وفى أحيان كثيرة بدا "الاعتناق" وكأنه الانتقال المفاجئ من حياة منحلة – سواء أكان انحلالاً فى مجال العلم، أم فى مجال الأخلاق – إلى حياة دينية[1]، دون الإدراك إلى أى مدى كانت هناك أيضا رغم كل الصعوبات قرابة مختلفة فى قوتها ونوعيتها بين پاسكال ما قبل الاعتناق الأول فى ١٦٤٦، وپاسكال السنوات الأخيرة من حياته، بين – من ناحية – پاسكال "الريفيات"، ومن ناحية أخرى، شخصيات مثل أرنو ونيكول على سبيل المثال، رغم أن فى هذه الحقبة كانت مواقفهما الأيديولوچية متقاربة جدا، وكان بينهما تعاون حقيقى وبلا شك لصيق جدا.

إذن كيف ندهش حين نلاحظ أن كتاب سيرة پاسكال قد أفلت منهم فى معظم الأحيان، حتى على صعيد المعطيات الخارجية، الخط الموجه لهذه الحياة النموذجية، بل أيضا المنعطفات الحقيقية الحرجة. بلا شك كان كتاب "المذكرات" نصا قويا جدا ومذهلا جدا بحيث لا يمكننا كتابة سيرة پاسكال مع إغفال ذكر أحد منعطفاته فى ٢٣ نوفمبر ١٦٥٤، بل دون الإشارة إلى واقعة شبه بادية للعيان، وهى أن هذه الليلة كانت نهاية وخاتمة أزمة بدأت– على أبعد تقدير– عند وفاة إتيان پاسكال فى سبتمبر ١٦٥١، وبلغت ذروتها فى١٦٥٣، عند الخلاف حول "مهر" چاكلين والمناقشات حول الخضوع

لقانــــون إينوسنت العاشـــر (*Innocent X*) والتى غابت وحدته عن الجميع تقريبا، فكيف لا نلاحظ أن معظم كتاب السيرة لم يتحدثوا إلا عن هذين الاعتناق، اعتناق ١٦٤٦ واعتناق ١٦٥٤، ولم ينتبهوا إلى منعطف آخر كان الأعمق والأقوى تأثيرا على الصعيد السيرى، بل وترك أكثر التأثيرات فى تاريخ الفكر الفلسفى.

ويبدو لنا أن قلة اهتمام كتّاب سيرة پاسكال بأزمة ١٦٥٧[٢]، تعد أحد أوضح الأمثلة لتأثير قيم المؤرخ الضمنية ومقولاته الذهنية على ما يمكن أو ما لا يمكن تسجيله من مجموعة الوقائع التى يهدف إلى دراستها. ورغم الوحدة التى تميز حياة پاسكال، فمن الصعب تخيل منعطف أعمق، وتعارض أكثر جذرية من التعارض القائم بين الرجل الذى كان، قبل مارس ١٦٥٧، يتعاون مع أرنوونيكول، ويكتب نص "الريفيات" العقلانى فى المقام الأخير، ويحارب لنصرة الحقيقة فى *الكنيسة* وفى *العالم*، والرجل الچنسينى الراديكالى الذى كان يرفض– حتى لحظة موته فى١٦٦٢– التوقيع على المنشور البابوى بخصوص كتاب چنسينيوس، ويعلن فى نفس الوقت خضوعه للكنيسة، الذى يتخلى عن أى أمل كنسى أو دنيوى، فيؤكد تفاهة الدنيا والعلم، وفى نفس الوقت يكتشف العجلة الصغيرة وينظم مسابقات عن هذا الاكتشاف ويسهم فى مشروع العربات ذات الخمسة فلسات ويكتب– خاصة خلال السنوات الأخيرة من عمره – الفقرات التى تشكل فى تاريخ الفكر التعبير الأول للفلسفة المأساوية.

وهذا يعني أنه خلال السنوات الثماني التي تلت ما نطلق عليه "الاعتناق النهائي" لپاسكال، تلك السنوات التي يتناولها السيِّريون وكأنها كتلة واحدة يتعرفون فيها على تغييرات طفيفة على الأكثر في نقاط خاصة (التوقيع على المنشور البابوي...إلخ)، كان هناك تغيير *شامل ومترابط* لفكر پاسكال ولسلوكه؛ ذلك التغيير الذي أثر على فلسفته وأسلوبه وموقفه تجاه الكنيسة، وموقفه داخل المجموعة الچنسينية، وسلوكه الدنيوي، وحتى تصوره للإله؛ ذلك التغيير الذي بدونه يستحيل عمليا فهم حياته، بل وفهم مؤلفاته التي تهمنا هنا في المقام الأول؛ تغيير هو نتيجة لأزمة أشار إليها پاسكال في أول الأمر، عندما كتب في ١٦٥٧ كلمات تعد بإيجازها وقوتها من بين أكثر ما كتبه مؤمن تأثيرا، معتقدا أنه ما زال منتميا لدين وكنيسة: "الكرب في أن يجد الإنسان نفسه بين الرب والبابا"[٣]، وستكوّن حصيلة هذه الكلمات مخطوط "الأفكار".

- ٢ -

لا نملك وقائع جديدة خاصة بسيرة بليز پاسكال، رغم أن الأبحاث الأخيرة للسيد مينار توضح على هذا الصعيد نفسه عدم نفاد منجم المعلومات، وإن تعددت الدراسات القيمة التي قام بها العلماء.

ولكن حتى بالنسبة للوقائع المعروفة منذ زمن طويل، والتى ذكرتها كل السير، فلا تزال هناك أشياء عديدة تستحق التوضيح. ولقد اكتفينا بجمع بعض الملحوظات عن دلالة وقائع معروفة لدى جميع دارسى پاسكال دون الادعاء بإعادة كتابة سيرته.

ومن البداية نجد أنفسنا مضطرين لاستطراد طويل. فمعظم كتاب سيرة پاسكال حاولوا بالفعل إلحاقه باعتباره عالمًا بالعلم فى عصره، وباعتباره مؤمنًا بالحركة المعارضة للإصلاح أو بالمسيحية التقليدية القديمة. بينما نفترض فى هذه الدراسة توضيح أن پاسكال على رأس سلالة جديدة من المفكرين الذين بتجاوزهم (وهذا يعنى أيضا *باستيعابهم*) المسيحية التقليدية وفتوحات عقلانية التنوير وتجريبيته أنشأوا أخلاقًا جديدة لم تفقد طابعها الفعلى والحالى حتى الآن. وفى رأينا، يعد پاسكال أول تحقيق نموذجى *للإنسان الحديث*.

بيد أن لمفهوم الإنسان الحديث دلالتين مختلفتين على الأقل، بحسب لو استعمله عقلانى أو استخدمه ماركسى، وسواء رأينا فى "خطاب المنهج" أو فى "أطروحات حول فيورباخ" البيان العام الفلسفى العظيم لهذا الطراز من البشر ولهذا الموقف الإنسانى.

وفى الحالة الأولى، المثل الأعلى للرجل الحديث يكون العالِم المستنير، المتحرر من الآراء المسبقة والخرافات، والسائر قدما بشجاعة وبلا تحفظ لغزو الحقيقة. هو كوپرنيك أو جاليليو أو ديكارت، ليس كما كانوا فى الواقع (فلا نعرف إلا القليل عن هذا الموضوع)، بل كما يظهرون فى تصور جماعى مشترك بين طلاب المدارس الثانوية والمؤرخين العلماء؛ ومن

المحتمل جدا أن يكون هذا التصور الجماعى حقيقيا، فيوضح - إذا تغاضينا عن تعقيدات كل حياة فردية وتناقضاتها الحتمية - "ماهية" هؤلاء العلماء العظماء كما كانوا وأيضا كما أراد معظمهم أن يكونوا، هؤلاء العلماء العظماء الذين أنشأوا العلوم الوضعية والعقلية، خاصة الفيزياء الميكانيكية، فى غروب العصور الوسطى وفى عصر النهضة. وهناك خط حقيقى وصحيح من ديكارت إلى برنشفيج، وسبق أن قلنا: إنه يمر قريبًا إلى حد كبير من "الريفيات" وڤولتير وڤاليرى.

بل لقد أوضح السيد جيلسون (*Gilson*) أن أصول هذه العقلانية الحديثة ترجع إلى زمن بعيد جدا، ومن المفروض بدء تاريخها بالثورة الفكرية الكبيرة التى ترتب عليها فى القرن الثالث عشر إحلال الأرسطية التوماوية بدلا من الفكر الأوغسطينى.

وتبدو لنا هذه الملاحظة صحيحة بشرط عدم إغفال ***القفزة النوعية*** التى يمثلها الانتقال من التوماوية إلى العقلانية الجذرية ومن الفيزياء الأرسطية إلى الفيزياء الميكانيكية.

وتؤكد المادية التاريخية تحليل السيد جيلسون، لأنها تربط توماوية القرن الثالث عشر وأيضا الفكر العقلانى أو التجريبى للتنوير بالنمو المستمر لطبقة عامة الشعب داخل المجتمع الإقطاعى وملكية النظام القديم.

وبالإضافة إلى معنى المفكر العقلى والعالِم، فمصطلح "الرجل الحديث" فى تاريخ الوعى الأوروبى له دلالة أخرى.

ولقد رفضت الفلسفة الجدلية منذ بداية ظهورها الاعتراف باستقلال الفكر التصورى، وضمنيا أن تجد فى المفكر مثلا إنسانيا عاما.

ويبدو لنا أن قمة المنحنى الصاعد لفلسفة التنوير توجد فى جيل مفكرى ما بعد ديكارت، مثل مالبرانش وليبنتز وسبينوزا، وبعدهم لسينج فى ألمانيا. ولكن پاسكال، ثم كانط وهيجل وجوته وماركس فى ألمانيا، سيعدون رؤية جديدة للإنسان ***تستوعب الفتوحات الحقيقية للعقلانية ولتجريبية التنوير***، ومع ذلك تتجه هذه الرؤية الجديدة مرة أخرى نحو تجاوز الفكر التصورى المغلق على نفسه، فتلتحق بالفكر الأوغسطينى العظيم[٤] فى بعض مظاهره عبر فلسفة الطبيعة للقرنين الخامس عشر والسادس عشر.

لكننا نجد فى "فاوست" لجوته تعبيرا أدبيا كلاسيكيا لهذا الرجل يمكن أن يساعدنا فى فهم بعض خطوط حياة پاسكال.

وبالطبع لن نعرض هنا أوجه تشابه بارعة وشكلية، مع علمنا بالاختلاف بين حياة واقعية وإبداع أدبى. إلا أن بعض التشابه يبدو لنا صحيحا فى الحالة الراهنة، لأن خيال جوته الذى ابتدع "فاوست" اعتمد على رؤية للعالم، وإن لم تكن متماثلة، فعلى الأقل تكون قريبة من تلك التى شكلت حياة پاسكال ووعيه.

وعلينا أن نلاحظ من البداية، أننا نجد عند فاوست وحدة جدلية مشابهة لتلك التى استنتجناها لدى پاسكال بين الوحدة العميقة للحياة المكونة من البحث الدائم عن أى تجاوز والاعتناقات الثلاثة التى تحدد سماته.

ويذهب هذا التقارب إلى أبعد من ذلك. لأن الجزء الأول من المســرحية – الذى يظهر العالِم العجوز فى حجرة أبحاثه – يعتبر تعبيرا عبقريا لاصطدام الفكر الجدلى بالأشكال القديمة للعقلانية، فيما كان لديها من أفضل وأسمى.

وليس من العسير التعرف على فلسفة سپينوزا فى روح الكون، ولكن يجب أيضا إضافة أن العالِم العجوز الذى يعرف كل علوم البشر– الطب وأحكام القضاء واللاهوت – يجسد أو بالأحرى كان يجسد حتى لحظة رفع الستار مثال التنوير الإنسانى، والمعرفة الحرة، بلا آراء مسبقة، والمكلفة بخدمة البشر بسخاء عند انتشار وباء أو وجود خطر، تلك المعرفة وذلك التفانى اللذان أكسبا فاوست احترام وإعجاب مواطنيه.

إلا أن المسرحية تبدأ حين يدرك فاوست قصور هذه المعرفة وبطلانها، لأنها تبقى على السطح، فلا تصل إلى ما هو موجود على الجانب الآخر، ويكون فى قدرته أن يوضح لها ما تحمله "فى طويتها للحفاظ على وحدة الكون".

وهذا هو الانتقال من فكر التنوير إلى الجدلية، من الموقف الذرى الذى يكتفى بمعرفة محددة وعلمية "للظواهر" إلى البحث عن الماهية والجملة. وكان يتعين على فاوست حتميا (حتميا لأن جوته كاتب كبير جدا) أن يلتقى بالمنظورين اللذين من خلالهما يطرح الدين نفسه لمفكر التنوير، وهما: منظور سپينوزا، ومنظور الإيمان التلقائى والتقليدى للشعب.

وكان سبينوزا المفكر الوحيد العقلاني الذى حقق رؤية إجمالية لجملة الكون، الذى وعد بتجاوز العقل العلمي فى حب الرب العقلانى ***(amor Dei-intellectualis)*** – من خلال معرفة من الحد الثالث(*).

وإعجاب جوته بسبينوزا معروف، وكذالك الدور المهم الذى لعبه فى إدخال آرائه فى الفكر الغربى. ودائما ما كان جوته يقول إنه يؤمن بوحدة الوجود. ومن المهم أن نذكر عتاب فاوست إلى روح الكون، ذلك العتاب الذى يحدد بدقة الفرق بين وحدة الوجود عند سبينوزا، ووحدة الوجود عند هيجل وجوته، فيقول: "يا له من منظر مذهل! لكنه مع الأسف منظر فحسب!".

فلا يوجد فى كون سبينوزا مكان لحرية الإنسان وأفعاله. يستطيع الإنسان على الفعل أن يعرف الكون، ولكنه لا يستطيع أن يؤثر فيه وأن يغيره.

و[illegible] يتنبه فاوست إلى روح الأرض التى "تنسج فى نار الحياة وعاصفة الفعل [illegible] الميلاد وحتى القبر، ثوب الألوهية الحى".

إلا أن هناك هوة لا يمكن اجتيازها، تفصل العالِم وإنسان التنوير عن الحياة الحقيقية والفعل، حتى عندما أدرك مسبقا الحاجة إلى التجاوز وشعر بها.

(*) قام د. عبد الغفار مكاوى بتعريف الحد الثالث فى ترجمته تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق لإيمانويل كانط، فكتب فى الهامش (٨١): "هذا الحد الثالث هو العالم المعقول أو عالم الأشياء فى ذاتها الذى سيؤكد (كانط) وجوده فيما بعد، وإن أكد مع ذلك أننا لن نستطيع أن "نعرف" عن طبيعته شيئا، لأن كل معرفة مقيدة بحدود التجربة، داخلة فى إطار الزمان والمكان." (إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق– ترجمة وتقديم: د. عبد الغفار مكاوى، منشورات الجمل، الطبقة الأول كولونيا، ألمانيا ٢٠٠٢ – ص ١٤٨).

وعندما يصيح فاوست بحماسة موجهًا قوله إلى روح الأرض: " كم أشعر أنى قريب منك!"، تجيبه من بعيد: "إنك تشبه الروح التى تتصورها، ولا تشبهنى أنا".

وهكذا، فى بداية المسرحية، يجد فاوست نفسه فى موقف هؤلاء البشر الذين طالما تحدثت عنهم الأفكار، الذين يبحثون عن الرب فلا يجدونه، أى فى موقف الإنسان المأساوى. فلا يرى أمامه إلا مخرجا واحدا: الموت.

لكن الرؤية الجدلية على وجه الدقة هى ***تجاوز المأساة***؛ ففى اللحظة التى يريد فيها فاوست تجرع السم، يسمع نداء أجراس عيد القيامة، ذلك النداء الذى لا يمكنه قبوله بعد، لأنه يظهر فى شكل عتيق تجاوزه – هو– باعتباره مفكرًا مستنيرًا منذ أمد بعيد، ولكنه من خلال هذا الشكل يستشف – وبالتحديد لأنه تجاوز الآن أيضا عقلانية العقلى العلمى– ماهية حقيقية وصحيحة، من العسير الوصول إليها بلاشك، ولكن، رغم ذلك يمكن للإنسان بلوغها. ومن هنا جاء رد فاوست المزدوج، فمن ناحية يتخلى فاوست عن الانتحار، ولكنه يصيح من ناحية أخرى: "أسمع جيدا الرسالة، ولكن ينقصنى الإيمان".

وبالفعل لا يمكن لفاوست العودة إلى الدين القديم والبالى، الذى مازال يعيش وسط الشعب، ولكنه رغم ذلك شعر عند سماعه أجراس عيد القيامة بنداء لتعالٍ، نداء صادر من رب ينبغى عليه الوصول إليه، وسيتمكن من الوصول إليه إذا انتهج سبلا خاصة وجديدة تستوعب دين الشعب وعقلانية التنوير وتتجاوزهما فى الوقت نفسه، سبل الفكر النقدى الجذرى الذى يرفض أية تنازلات، وأيضا سبل الإيمان العميق الراسخ. ويتضح موضوع

المسرحية: مسيرة فاوست نحو الرب من خلال وبفضل عهد مع الشيطان(٥). ومن ثم، فإن رنين الأجراس واستئناف الاتصال بالشعب (فى المشهد التالى أمام باب المدينة)، سيتيحان له أخيرا ترجمة النص المقدس للعهد الجديد فى لغة جديدة، لغة شعبه وعصره، بل ولغة المستقبل.

وحين يترجم فاوست بالطريقة الوحيدة الصحيحة حاليا الكلمات الأولى لإنجيل يوحنا: "فى البدء كان الفعل" يعثر بنفسه فى اللحظة الحالية على الكلمات التى لم يكن يدركها فى مشهدين سابقين حيث كان أمام روح الأرض. يستطيع أخيرا أن ينطلق، ولهذا فهو يتجه فورا إلى الذى سيمكنه من الوصول إلى السماء، أى يتجه إلى الشيطان، إلى مفيستوفيلس (*Méphisto*).

ولكن تحليل هذا النص جرفنا بعيدا جدا. فقبل لقاء فاوست بمفيستوفيلس وقبل ترجمة الإنجيل، يظهر رجل التنوير مرة أخرى فى صورة المريد: ڤاجنر (*Wagner*).

ويرى فاوست أن هذا الأخير نموذج للإنسان القديم والبالى. وهو يصيح فور رؤيته مقبلا: "يا للموت! أنا أعرفه، إنه مساعدى. هل من المفروض أن يأتى هذا الكائن الأعجف والزاحف ليفسد علىَّ هذه الرؤى الثرية؟".

ويدخل ڤاجنر، مرتديا رداءً منزليا وقلنسوة الليل، وممسكا بشمعة مضاءة، يقدم نفسه قائلا: "إنى مُجدٌّ فى الدراسة بحماسة، صحيح أنى أعلم الكثير ولكنى أرغب فى معرفة كل شىء".

هو إنسان فكر التنوير. ومما لا شك فيه أن المشهد بالكامل ساخر. ولكنها سخرية قد نسيء فهمها إذا تصورنا أن أساسها ليس فى الواقع الموضوعى، وفى لقاء رؤيتين للعالم، استوغبت واحدة منهما الأخرى، بل وتجاوزتها، وقد وصفها **بموضوعية** واحد من أعظم الكتاب الواقعيين فى الأدب العالمى، واعتقدنا أن أساسها فى موقف ذاتى لجوته الذى لا يحب ڤاجنر ولا نموذج العالِم الذى يجسده.

لأن موقف جوته تجاه ڤاجنر ليس أحادى الجانب، كما أنه ليس سلبيا تماما. فلقد كان معجبا دائما بعمل العلماء، ونعلم أنه كرَّس جزءا كبيرا من وقته لدراسات فى علم المعادن وعلم الأحياء وعلم النبات.

فضلا عن أن الصورة الكاريكاتورية التى يعطيها لنا عن ڤاجنر فى هذا المشهد من الفصل الأول، وهى صورة المبتدئ الذى يبقى على سطح الأشياء، ويبحث عن الحقيقة فى الكتب، ويطمح أساسا إلى أن يحظى بالاحترام والتقدير العام، هذه الصورة يتم تنقيحها فى الجزء الثانى. فنعرف أنه منذ رحيل فاوست، قام ڤاجنر بطريقة لائقة بشغل المكان الشاغر برحيل السيد. بل ويعتقد مواطنوه أنه تفوق عليه، ولكنه لم يخدع بنجاحه قط، وظل يذكر فاوست باحترام لا يتغير، ويكرس حياته لمعمله وأبحاثه فحسب. ويحصل على نتيجة هائلة، إذ ينجح فى إنتاج إنسان اصطناعى، لكنه فور تكوينه يفلت منه، فلا يقوى على السيطرة عليه. بالإضافة إلى أن عودة فاوست إلى معمل ڤاجنر، لا ترجع إلى مجرد نزوة للكاتب، ولكن لعدم استطاعته الاستغناء عن ڤاجنر وعن أبحاثه[٦] خلال طريقه إلى السماء.

فالمراحل الثلاث التى تشكل هذا الطريق، وهى (أ) الحب والعلاقات الإنسانية (مارجريت)، (ب) الثقافة (هيلانه)، (جـ) العمل الثورى، لا يمكن ولا يجب اجتياز المرحلتين الأولى والثالثة إلا بمساعدة مفيستوفيلس، لأن في العمل الثورى وفى علاقات الرجل بالمرأة والرجل بالرجل "من يرد التصرف باعتباره ملاكًا، يتصرف كحيوان"، ونقد جوته وهيجل "للروح الجميلة" معروف للجميع.

لكن هذا الموقف مختلف تماما فى المرحلة الثانية، وهى مرحلة الثقافة، الضرورية لبدء المرحلة الثالثة، وفيها يوصل الفعل إلى السماء. وهنا لا يمكن لمفيستوفيلس تقديم أى عون، وللوصول إلى هيلانة – فى القرن الثامن عشر، كما كان فى القرن السابع عشر– لا يمكن تجنب المرور عبر ڤاجنر ورجله الاصطناعى الصغير الذى أنتجته أبحاثه.

وبعد هذا المنعطف الطويل نعود إلى اللقاء الأول بين فاوست وڤاجنر(٧). السخرية لاذعة ومقصودة بالطبع، ولكن أساسها **موضوعى**، وهو استحالة أن يفهم ڤاجنر كلمات فاوست، رغم احترامه له وإعجابه به. وتظهر هذه الاستحالة من بيت الشعر الأول، وتستمر حتى الآخر. فيدخل ڤاجنر بشمعته وقلنسوته، بعد أن أيقظه ما يطلق عليه كثيرا مونولوج فاوست، وهو فى الواقع "حوار منفرد" مع تعال صامت وغائب:

"معذرة! ولكنى أسمعك تفيض فى الإلقاء

يقينا كنت تقرأ مأساة إغريقية"

خطأ مزدوج. ففاجنر مقتنع باستحالة أن نتحدث بمفردنا، ولا تخطر على باله خاطرة التعالى. ومن ثم ، فلم يكن أمام فاوست إلا أن يفيض فى الإلقاء. بالإضافة إلى أنه من الواضح عندما نلقى خطابا، ألا نردد النص غيبا، ولكن نقرأه من كتاب، وبالتحديد من كتاب إغريقى بالنسبة لمتخصص فى الإنسانيات العالم الإنسى. وكل هذا مكلل بكلمة يقينا (*gewiss*).

ويمكننا أن نواصل طويلا تحليل كل أبيات المشهد بنفس الطريقة، ولكن علينا أن نعود إلى پاسكال. وقبلها نذكِّر بأن ڤاجنر يرتئى أن فائدة المعرفة تكمن أولا فى المعرفة نفسها، ثم فى إمكانية مساعدة المواطنين، وإقناعهم، وتوجيههم.

وقد يثار تساؤل حول السبب الذى دعانا إلى الاستطراد فى تحليل كتاب جوته داخل دراسة مخصصة لپاسكال. فلقد بدا لنا أن هذه السبيل هى الأقصر والأبسط لتوضيح مكانة العلم فى حياة پاسكال، وهو الذى كرَّس له معظم وقته حتى ١٦٥٤، وجزءا كبيرا من قواه بعد مارس ١٦٥٧.

فعملنا على تبديد سوء فهم متكرر، يرتكز على فهم هذا النشاط العلمى وفقا لنموذج ڤاجنر وليس لنموذج فاوست، أو- إذا أردنا الاستغناء عن الصور الأدبية- وفقا للنموذج العقلانى وليس الجدلى.

ولنكتف بمثال واحد: فى أواخر حياته، عندما استرجع پاسكال ماضيه فى "الأفكار"، أشار مرة أخرى إلى قصور العلوم من الناحية الإنسانية، كما أعرب عن عدم رضاه عن شبابه الذى كرَّسه فى المقام الأول للدراسات العلمية.

فكتب: "أمضيت وقتا طويلا فى دراسة العلوم المجردة، لكن الاتصال المحدود الذى قد نحصل عليه منها، جعلنى أستاء من هذا المجال".

والتقارب واضح بين هذه السطور وكلمات فاوست فى بداية المسرحية[٨].

ولنستمع الآن إلى تعليق واحد من كبار دارسى مؤلفات پاسكال، وهو عالم ومفكر، أعطانا أفضل طبعة لمؤلفات كاتبنا، كما درس بعمق وذكاء مؤلفاته الخاصة بمسائل الفيزياء والرياضيات[٩].

كتب برنشڤيج: "فى رأى پاسكال - كما يبدو- من المفروض أن يستمد العلم قيمته من ذاته، أى من الحقائق التى ييسرها لنا، بل أيضا من مصدر أبعد، وهو الإنسانية التى تجلب معها مبدأ الوحدة الداخلية للأذهان، كما كان يعتقد فيثاغوروس وأفلاطون وأمثالهما. ولكن التاريخ لا يذكر لنا مجالا سبق وأن تحقق فيه أمل الإشراق و"الاتصال". كان پاسكال ما زال طفلا عندما تفجرت عبقريته. وتروى السيدة پرييه (***Périer***) أنه منذ عامه الثالث عشر كان يوجد بانتظام فى المحاضرات التى كانت تلقى أسبوعيا، فتجمع كل الپاريسيين النبهاء، وكان أخى يشغل فيها مكانا مرموقا". لكنه اصطدم[١٠] بعدم فهم الأب نويل (***Noël***) وحتى روبيرڤال (***Roberval***) وديكارت.

وبالطبع لا نفكر لحظة واحدة فى إنكار أهمية ليون برنشڤيج فى تاريخ الفكر أو قيمته باعتباره مؤرخاً للفلسفة. ونعلم أيضا كم تدين له الدراسات الپاسكالية. غير أن التحديد الذى فرضه عليه موقفه العقلانى، منعه - كما سبق وأن مُنع ڤولتير وڤاليرى- من أن يقبل بل وأن يدرك ما هو جوهرى

فى حياة پاسكال ومؤلفاته. وتبقى كل دراساته عن *مؤلفات* پاسكال *العلمية* صحيحة تماما بالنسبة *لمؤرخ العلوم*، ولكنها تنشئ سوء فهم عميقا عندما تتناول *سيرة* پاسكال(١١)، كما أن تعليقاته التى تكاد تكون دائما سليمة على الريفيات تظهر نفس سوء الفهم فى حالة تعرضها لـــ"لأفكار".

فيعرب برنشڤيج عن دهشته(١٢) لرأى پاسكال، بأن قيمة العلم "تتجاوز الحقائق التى ييسرها لنا"، بل - أمام هذا الأمر البدهى - وفى سعيه لفهم كلمة "اتصال" فى النص الذى يعلق عليه، لا يفكر فى الربط بينه وبحث الأوغسطينيين فى العصور الوسطى عن التعالى، ولا بالتجاوز إلى العمل عند الماركسيين، بل يربطه بأسطورة فيثاغوروس أو بـــ"جمهورية" أفلاطون، فيكتب عكس نص پاسكال نفسه، ويقول إن پاسكال فى شبابه كان راضيا للغاية عن بحثه فى "الاتصال" ليعلق خيبة أمله اللاحقة على ملحوظات الأب نويل وعلى مناقشاته مع روبيرڤال وديكارت.

ورغم الاحترام الذى نكنه لبرنشڤيج فيلزم علينا أن نلاحظ انغماسه فى حوار فاوست مع ڤاجنر.

لأنه إذا كانت كلمة "اتصال" فى الفقرة ١٤٤ - واحدة من أهم الفقرات السيرة الذاتية التى سطرها پاسكال- تعنى إلى حد كبير كما يرى برنشڤيج اتحادًا(١٣) واتفاقا مع سائر البشر، فهى موجودة على مستوى آخر غير الذى حدده كاتب "تقدم الوعى الغربى" الشهير. وهى لا تعنى الحقيقة العامة والشاملة للعقلانية، ولا الوفاق *الضمنى* للبشر حول حقيقة مطابقة، وإن استندت على بداهة فردية، كما لا تعنى موافقة فرد ما، عالِما كان أو مجرد

صديق؛ ولكن المقصود هو الجماعة العميقة والكلية لكل البشر بصفتهم الإنسانية، تلك المقولة الأساسية لكل أخلاق مسيحية أو جدلية، التى تتضح فكرتها من خلال *وجودها* فى وعد ملكوت السموات عند نهاية العالم، أو فى الإبداع الإنسانى والتاريخى للمجتمع الاشتراكى، أو من خلال *غيابها* عن الفكر والأدب المأساوى.

وسنكون حقا قد خسفنا بقيمة پاسكال إذا وجدنا فى هجمات الأب نويل، أو حتى عدم فهم روبيرڤال أو ديكارت سبب خيبة أمله إزاء العلوم المجردة. فمثل هذه الصعوبات تعتبر النصيب الحتمى لكل تقدم فى البحث، وإذا لم تأخذ شكل الاضطهاد المادى، فلقد تحمّلها دائما – كيفما كان – آلاف المفكرين الكبار والصغار. وسنكون قد اعتبرنا پاسكال غدا ساذجا، إذا نسبنا إليه وهم أن الجميع سيقبل الحقائق الجديدة فورا وبلا مجهود.

ورغم ذلك، فكان برنشڤيج على حق فى جانب. إذ لعب عدم فهم الأب نويل وديكارت وروبيرڤال دوره فى إصابة پاسكال بخيبة أمل، بقدر ما بدا له وكأنه أحد المظاهر المتعددة لقصور الإنسان الجذرى، المرتبط بوضعه البشرى، وبقدر ما بدت له كل النجاحات الخارجية، وأيضا إعجاب عدد كبير من العلماء الآخرين والأصدقاء، مجردة من الدلالة، ووهمية لأنها لا تطابق الحقيقة الأنطولوچية.

وهناك ملاحظة قبل أن ننتهى من دراسة هذه الفقرة. فمعنى "الترابط" مع سائر البشر ما هو إلا أحد المعانى للكلمة فى المقطع الذى علّق عليه برنشڤيج. ولا يُستنتج إلا من السياق. وإذا تناولنا الكلمة فى الجملة نفسها فإن

"اتصال" يكون لها دلالة أخرى: فتعنى اتصال العلوم والحقيقة بواسطة الدراسة، التى كرَّس لها پاسكال جزءا كبيرا من وقته.

إذن فپاسكال وكل مفكر جدلى يرون أن هاتين الدلالتين متكاملتان ولا تنفصلان، لأن الحقيقة وحدها تقيم الاتصال الصحيح بين البشر، ولا يمكن إقامة اتصال صحيح إلا عن طريق الحقيقة.

كتب پاسكال فى مكان آخر: "قد يقول الملحدون أشياء واضحة تماما"، بمعنى أن العثور على مثل هذه الأشياء وقولها بطريقة "واضحة تماما" أمران مستحيلان تماما؛ وهذه الاستحالة تمنع أى إنسان يعى وضعه الإنسانى وضرورة الاتصال المطلقة من أن يكون ملحدا، وأيضا من أن يختزل ماهية الإنسان على العلوم والإدراك.

-٣-

وفى خريف حياته، أدرك پاسكال (انظر الفقرة ١٤٤) أنه كان دائم البحث – فى العلوم المجردة حتى ١٦٥٤، وفى علوم الإنسان فيما بعد – عن شىء عجزت هذه العلوم عن إعطائها له. بالطبع لم يتنكر قط لدراساته العلمية، كما لم يتنصل من "الريفيات"، ولكنه كان يعلم أن هذه المؤلفات تنطوى على وهم يؤكد قدرة الإنسان على الانتصار، أو على الأقل التقدم *فى الدنيا* نحو تحقيق القيم الجوهرية، إلا أنه لم يعد يعتقد فى إمكانية هذا التقدم.

وسيطلق پاسكال على هذه الحقيقة التى بحث عنها طوال حياته – ومعه أى مسيحى– اسم "الرب"، وسيسميها العقلانى الحقيقة والمجد، والاشتراكى الجماعة المثالية. وسيكون الكل على حق، ومعهم العديدون الذين لم نحصهم. ولهذا فضلنا *اليوم* كلمة تبدو أكثر حيادا، وهى: *الجملة*.

وهناك تقليد مبرر يريد أن نتحدث عن فترات فى حياة پاسكال. لكننا قد نستعمل معايير متنوعة للتمييز بينها، والمهم هو العثور على تقسيم يتبع وقائع وأسباب الموضوع المراد دراسته.

ويبدو لنا، فى حالة پاسكال، أن أفضل تقسيم هو الذى يبين:

(أ) الحقبة الممتدة حتى ٢٣ نوفمبر ١٦٥٤، والتى جعل فيها پاسكال العقل تابعًا للوحى، والطبيعة لما هو فوق الطبيعة، وبحث عن الجملة باعتبارها حقيقة علمية، ومجدًا إنسانيًا فى مجال الطبيعة والعقل.

(ب) الحقبة الممتدة من ٢٣ نوفمبر ١٦٥٤ إلى مارس ١٦٥٧، والتى انتقل خلالها البحث عن الجملة إلى الكنيسة والوحى، والتى أمَّل فيها پاسكال أن يوفق بين المجتمع العلمانى والمسيحى، الذى أفسده تطور القرون الأخيرة. وتدخل معركته فى "الريفيات" ضمن هذا الأمل.

(جـ) الحقبة التى تبدأ فى تاريخ من الصعب تحديده وإن كان على أية حال لاحقا لمارس ١٦٥٧، وخلالها لا يتوقع پاسكال شيئا أساسيا من العالم، ولا من الكنيسة المناضلة، ويحافظ على حاجته للجملة بخضوع *خارجى* للسلطات السياسية والكنسية، وبحياة دنيوية ونشاط

علمي، هما *فى الوقت نفسه* رفض جذرى لأى حل وسط مع السلطات، وذلك عن طريق المفارقة والمأساة ومناداة الرب.

وللوهلة الأولى يدل هذا التقسيم على أننا لا نعلق أهمية كبيرة على اعتناق ١٦٤٦، وهو الوحيد الصحيح فى رأى مورياك (***Mauriac***).

فى الواقع لم يُحدِث هذا الاعتناق تغييرا نوعيا لا فى فكر پاسكال ولا فى حياته. فنجد لديه قبل وبعد ١٦٤٦، نفس المواقف المذهبية (إمكانية معرفة الطبيعة بواسطة الحواس والعقل، الإقرار بسيادة الوحى وما فوق الطبيعى) ونفس السلوك (الحياة المكرَّسة فى المقام الأول للعلم وللنشاط التطبيقى) ولقد أتاح له الالتقاء بالفكر الچنسينى إدراج ظمئه للمطلق وللتعالى، والتعبير عنه داخل مذهب قائم من قبل، وإن وجد هذا الظمأ مسبقا فى ركيزة أعماله الأولى بطريقة واعية إلى حد ما.

فعندما يتحدث الرب إلى الإنسان مباشرة فى لحظات الوحى والتجلى، يعطى المعبود لعبده قيمة مطلقة عن طريق معرفة حقائق فوق طبيعية، لكنه وضعه أيضا فى قلب طبيعة ومجتمع، وأعطاه الوسائل لفهمهما والسيطرة عليهما بواسطة الحواس والعقل. وتعد الحقيقة والمجد قيمتين فى مجال الطبيعة والقدرة الفكرية، يستطيع الإنسان أن يصل إليهما، وسيكرِّس پاسكال الجزء الأكبر من قواه للبحث عنهما، رغم إقراره بتفوق الوحى حتى ١٦٥٤[١٤].

فكان فى حياة پاسكال حتى هذا التاريخ تناقض جلى بين الأولوية المعترف بها *نظريا* للدين، والواقع العملى لحياة كرَّسها للدنيا، ويزداد هذا التناقض بالتحديد خلال السنوات السابقة، التى مهدت لليلة ٢٣ نوفمبر، والتى

وقع خلالها النزاع حول مهر شقيقته، واقتراحه – وقد ذكره مصدران جديران بالثقة – بمقاومة قانون إينوسنت العاشر، ومناشدة تحكيم المجمع الديني، وكذلك الرسالة إلى ملكة السويد كريستين التي يؤكد فيها سمو الروح، دون أدنى إشارة إلى النعمة الإلهية.

ولكن هذا التناقض بين الوعي والحياة الحقيقية يختفي بدءا من نوفمبر ١٦٥٤، مما يدل على الأهمية الكبرى لما يطلق عليه "الاعتناق الثاني".

غير أن هذا الاعتناق لم ينجح هو الآخر في تغيير فكر باسكال تغييرا *نوعيا*، ولكنه أعاد الوفاق بين حياة ستكرَّس من الآن فصاعدا للصراع من أجل نصرة الحقيقة في *الكنيسة* والدين في المجتمع العلماني.

ومرة أخرى، وخلال الشهور التي تسبق "الاعتناق"[١٠] الجديد وتمهد له، يبدو باسكال أكثر تصميما على الطريق الذي يسلكه. فيعتبر معجزة الشوكة المقدسة[*] إشارة مباشرة، أرسلها الرب للجماعة الجنسينية، بل وأيضا إلى عائلته الخاصة بوصفها علامة تدل على سداد معركته. فاقترب من أرنو ونيكول كما لم يفعل من قبل، كما ابتعد عن المتطرفين (باركوس وسانجلان والأم أنجليك) الذين آثروا احتراز رأيهم وانتقدوا السجال الدائر.

(*) كانت ابنة أخت باسكال طالبة بالداخلي في دير بور– رويال، عندما أصيبت وهي في الثانية عشر من عمرها بقرح في مجرى الدموع. وفي ٢٤ مارس ١٦٥٦، قامت الراهبات بوضع جزء من الشوكة المقدسة (يقال إنها من إكليل يسوع – المسيح عندما تم صلبه) على عينيها. وكان رئيس دير "لا بوتري:– "La Potherie"– قد أعارها لدير بور– رويال. وفي اليوم التالي، فوجئ الجميع بأنها قد شفيت تماما.

ولكن، فى تاريخ من الصعب تحديده بدقة، أرسل پاسكال إلى باركوس يستشيره فى العدالة، وفى العناية الإلهية، ويسأله اثنى عشر سؤالا عن المعجزات. ورغم أن الأسئلة طرحت على الصعيد العام، فإنها انطوت على دلالة محسوسة. فسألت عن كيفية الرد على قرار البابا إسكندر السابع، وعن مدى إثبات معجزة الشوكة المقدسة، على أن پاسكال كان على حق عندما نشر "الريفيات". ولمعرفة الإجابة، توجه پاسكال لباركوس، وإن كان واثقا مسبقا من إجابته.

فما أهمية هذه الإجابة بالنسبة لپاسكال؟ لا يوجد نص صريح يدلنا على هذه النقطة، ولكن- يبدو لنا- أن الفقرات العديدة من "الأفكار" التى تقول لنا إن الدين غير أكيد، وأن پاسكال قد عاد إلى العلوم والنشاط الاجتماعى – وإن أصبح الآن يعلم تفاهتها- وأنه صرح إلى بورييه (*Beurrier*) بخضوعه لقرارات البابا، رغم أن هذه القرارات ما زالت تبدو له غير عادلة، كل هذه الفقرات تخبرنا بما فيه الكفاية عن هذا الموضوع.

ولقد بحث پاسكال حتى ١٦٥٤، عن الحقيقة فى عالم الطبيعة، وفى العلوم المجردة؛ ومن ١٦٥٤ الى ١٦٥٧، كان يأمل نصرة الحقيقة فى الكنيسة ونصرة الدين فى الدنيا (وكان له دور نشيط فى الصراع من أجل النصر)؛ وفى ختام حياته عرف أن العظمة الوحيدة الحقيقية للإنسان تكمن فى وعيه بحدوده وبجوانب ضعفه، ورأى الشكوك التى تميز *أية* حياة إنسانية فى الطبيعة، وأيضا فى الكنيسة المناضلة على صعيدى العقل والوحى، لأن العقل غير كاف بدون الإيمان لمعرفة ***أدنى الأشياء الطبيعية***، كما أن الإيمان

لا يستطيع أن يدخل بطريقة صحيحة فى حياة الإنسان دون *موقف* الرهان *العقلى*. فإذا ابتعدنا عن باركوس، الذى لم يفكر قط فى أن الإيمان والتقاليد قد يكونان فى حاجة - ولو ضئيلة - إلى سند عقلى، وإذا ابتعدنا أيضا عن القديس أوغسطين بما له من سطوة عظيمة ومعروفة على الأوساط الچنسينية، نجد أن پاسكال قد اكتشف المأساة، وعدم اليقين الجذرى والأكيد، والمفارقة، ورفض العالم الدنيوى، ونداء الرب. واستطاع پاسكال كتابة "الأفكار" بعد أن وصل بالمفارقة حتى الرب نفسه، الذى هو بالنسبة للإنسان أكيد وغير أكيد، حاضر وغائب، أمل ومخاطرة، ففتح بهذا الكتاب فصلا جديدا فى تاريخ الفكر الفلسفى.

- ٤ -

لقد كشفنا لتونا عن منعطفين أساسيين فى حياة پاسكال، أحدهما ينتهى عند "المذكرات" فى ٢٣ نوفمبر ١٦٥٤، والآخر يبدأ فى مارس ١٦٥٧، وينتهى عند كتابة "الأفكار". وفى الحالتين، وعند ذروة الأزمة، نجد تدخل شقيقته. وهذا يعنى أهمية فهم علاقة پاسكال بچاكلين فى أية دراسة سيرية لحياة هذا المفكر.

ولكن، يبدو لنا هنا أيضا، أن معظم كتاب السيرة قد أخفقوا فى الوصول إلى هدفهم، لأنهم قصروا هذه العلاقة على التصور العام للوحدة الوثيقة بين فردين من نفس الأسرة، يتحابان ويعانيان بعمق فى كل مرة لا

يتفقان فيها على نقاط يخيل لهما أنها أساسية. إذ ترك هؤلاء الكتاب ماهية هذه العلاقة تفلت منهم، أو على الأقل اختزلوها وأفقروها، فلم تكن اللحظات الحرجة الحقيقية لهذه العلاقة ناتجة من عوامل محتملة ذات طابع انفعالى أو ارتباط بمصالح شخصية، بل ترجع إلى النقاء- يدعمه بلاشك تعلق وود متبادل - بين وعيين يجسدان بقوة مفهومين للأخلاق، بل رؤيتين للعالم، متحالفتان يقينا، ولكنهما مختلفتان بل متعارضتان(١٦).

وكانت شخصية جاكلين أضعف من شخصية شقيقها، وكان پاسكال قد أسهم إلى حد كبير فى تكوين شقيقته الأخلاقى والفكرى؛ ولهذا السبب بالتحديد أصبح التعارض الذى يفصلهما مهمًا بالنسبة له فى المرتين اللتين واجه فيهما صعوبات جمة، وقضايا معقدة طرحها الواقع عليه، ووجد نفسه معرضا لخطر القيام بتنازلات ولخيانة *قيمه الحقيقية*. إذ اختارت جاكلين حلا سهلا، لأنه جزئى، وفقا لمقتضيات پاسكال. غير أن هذا الحل الجزئى *الذى سيرفضه*، كان قائما على مبدأ أقر دائما بقيمته (فى١٦٥٢، كان هذا المبدأ هو ضرورة أن يهب المرء نفسه تماما للرب، وفى١٦٦١، كان واجب الاعتراف بالحقيقة بصورة دائمة وكاملة)، وكان قد علَّم شقيقته أن من واجبها ألا تحيد عن المبدأ. فبدا له موقف جاكلين خاطئا فى المرتين، وفى الوقت نفسه صحيح تماما. خاطئ لأنه أحادى الجانب، وصحيح تمامًا لأنه يثبت شيئا لم يشك فيه قط، بل هو واجب يلزم استيعابه، وتجاوزه، وعدم قبول أى تنازل أو حل وسط بشأنه. فلم يغير پاسكال قط توجه حياته، حتى قبل أن يعى هذا التوجه فى سنوات حياته الأخيرة: ظل الهدف هو البحث عن الجملة. ولم

ينجح أحد قبل پاسكال فى صياغة الدلالة المحسوسة والعملية لهذه الكلمة مثلما فعل فى الفقرة ٣٥٣: "لا يظهر المرء عظمته بوقوفه عند طرف، بل بملامسة الطرفين فى آن واحد وبملء كل ما بينهما".

هل علينا أن نلح ثانية على الصعوبات التى سيلقاها دائما السعى للحياة وفقا لمثل هذا التوجه الأخلاقى، وأن نذكِّر بأكبر الأخطار التى تهدده: فأمام الصعوبات وأحيانا استحالة "ملامسة الطرفين فى آن واحد"، هناك إغواء بالوقوف فى الوسط، على مسافة متعادلة من الطرفين؟ هل ما زال ضروريا تفسير أهمية تدخل چاكلين فى اللحظتين الحرجتين من حياة شقيقها حين بلغ هذا الإغواء ذروة تهديده: فى ١٦٥٢، عندما كان الاختيار بين الدنيا (فى أحد أفضل المعانى الممكنة لهذه الكلمة، معنى المجد والنجاح العلمى) والواجبات نحو الرب؛ وفى يونيو ١٦٦١، عندما كان الاختيار بين الدفاع عن الحقيقة ووحدة الكنيسة؟ كانت تدخلات چاكلين تذكِّر بأن لا الرب ولا الحقيقة يقبلان التنازل أو الحل الوسط. وإذا كان لهذين التدخلين مثل هذا الصدى فى وعى پاسكال، فهذا يرجع بالطبع لأنهما صادران من شقيقته، وليس بسبب الود العميق الذى يكنه لها. فعلى المستوى الإنسانى الذى كان يعيش فيه الاثنان، لم تكن المشاعر حاسمة، مهما بلغت قوتها وعمقها. ولكن كان سلوك چاكلين البطولى يواجه تعليمات پاسكال الخاصة، وما كانت قد تعلمته منه أو من خلاله من سان- سيران، الذى كان پاسكال يقر بسلطته، لم يكن يشك قط فى هذه القيم، وإن تعرض لخطر التخلى عنها لمحاولة إنقاذ قيم أخرى عكسية، لها نفس الأهمية بالنسبة له، وإن لم تحظ بنفس الوزن فى رأى

جاكلين. فى ١٦٥٢، كان پاسكال ما زال يعتقد (وسيحتفظ بنفس المعتقد حتى ١٦٥٧) أن العالم الطبيعى والوحى هما مجالان منفصلان ومتكاملان؛ وضمنيا، أن العقل والحواس فى ناحية، والخضوع للسلطة فى ناحية أخرى، وكلها وسائل معرفة، ولكل واحدة منها مجال تطبيقاتها الخاص بها. ويقينا يخضع العالم الطبيعى والحواس والعقل للوحى، وإن بدا الثلاثة لپاسكال حتى ١٦٥٤، وكأنها المجال الذى كان عليه أن يؤدى فيه مهامه الخاصة، وهو الذى كان قد اخترع الآلة الحاسبة، وقام بتجارب عن الفراغ، وكتب بحثا عن المخروطيات. لكنه كان فى حاجة إلى أموال للقيام بهذه المهام ولم يكـن غنيا. وكانت جاكلين تعلم ذلك، ولكنها كانت تخشى- عن حق - أن إخضاع العقل للوحى، والمجد للقداسة- كما علّمها شقيقها- قد يتحول بالنسبة لپاسكال إلى مبدأ مجرد، يتعارض مع حيـاة مكرّسة فى المقـام الأول على الأقل للعلم ولأهـداف مجتمعية. وهذا ما يفسر أسلوب الاتفاقات لعام ١٦٥١- سواء كان عن وعى أم لا - الذى أتاح لجاكلين التدخل فى حياة پاسكال بطريقة قاطعة[١٧].

فإذا نظرنا إلى هذه الاتفاقات من الخارج، وإذا كان السيد مينار على حق حينما حدد نصيب جاكلين فى ميراثها عن أبيها بـــ ٤٠٠٠٠ جنيه، تبدو هذه الاتفاقات نوعًا للحل الوسط. ففى دير پور- رويال - ومن المحتمل أن يكون هذا هو موقف جاكلين- لم يكن هناك *شىء* مطلوبا من اللاتى قُبل نذرهن الرهبانى، ولكنهم كانوا يرتأون خاصة عند المتطرفين أن المسيحى يدين ***بكل شىء*** للرب ***ولا شىء*** للدنيا.

ووجدت چاكلين نفسها بين الرغبة فى إعطاء كل شىء للدير الذى تتأهب للالتحاق به والمقتضيات الدنيوية لشقيقها وشقيقتها اللذين كانا يتقاسمان الثروة معها على الشيوع. ويبدو أن هذا الوضع قد أشعل الموقف. فمنحت چاكلين نصف أموالها لشقيقها على أمل أن يعطياها– هو وشقيقتها – مقدما ونقدا النصف الآخر حتى تستطيع منحه للدير.

لكن الطريقة التى اختارتها للحصول على طلبها لم تكن بسيطة ولا طبيعية. لأنها عندما أعطت شقيقها ثلاثة وعشرين ألف جنيه، لم تحصل منه على أى ضمان ولم تطالبه بأى وعد يتعلق باستعداده لإعطائها باقى ثروتها مقدما وقبل النذر الرهبانى. فوجدت نفسها ***طوعا*** تحت رحمة بليز وچيلبرت لتحقيق نيّاتها.

ومن الصعب الاعتقاد بأن هذه الطريقة كانت بالنسبة لها أسلوبا مسلما به. والدليل موجود فى رسالة بتاريخ ١٠ يونيو ١٦٥٣، موجهة إلى الأم رئيســـة پور– رويال، الحقول (*Port-Royal-des-Champs*)، وفيها تروى كيف أنها اعتقدت للحظة أنها فشلت، فاعتراها الندم، لأنها لم تتصرف على *نحو آخر*[١٨]: "أكثر ما كان يهمنى فى هذا الأمر هو؛ التشكك فى أنى قد أسأت استخدام أموالى عندما كانت فى حوزتى، فمنحت بعض الهبات، كان من الممكن توزيعها بمزيد من البر والإحسان. ومهما فكرت آنذاك بأن لدى ما يكفى لذلك، ولدى أيضا الباقى الذى أرصده لنفس الهدف، فكنت أخشى إلى حد كبير أنى اقترفت وزر التسرع[١٩]".

ولكن ورغم لحظة القلق هذه، ربحت چاكلين، فى ١٦٦١، أكثر مما كانت تأمل – ظاهريا على الأقل – ولا يمكن أن يكون الواقع مختلفا، لأن ما طلبته من شقيقها كان ببساطة التفاهم مع ضميره. من الخارج، كان انتصارها عظيما؛ سيمنح بليز الدير جزءا كبيرا مما كانت تطلبه شقيقته فى السابق، ولكن أزمة الضمير التى نشبت فى نفسه، بسبب اضطراره أن يختار بين تعريض نشاطه العلمى والدنيوى لخطر حقيقى، ومسئوليته فى تكدير رهبنة چاكلين، استمرت فى الازدياد رغم قراره بإعادة الأموال وتنفيذه لهذا القرار (فى ٤ يونيو ١٦٥٣)، وتفاقمت الأزمة. فمن الطبيعى عند مفكر مثل پاسكال، أن تطرح المسألة الخارجية– رغم أهميتها– للاختيار بين الرب والدنيا فى استخدام الثروة، قضية *أساسية* لنفس الاختيار على مستوى تطويع الكائن البشرى فى جملته، وهى القضية التى لن تجد لها حلا إلا بعد سبعة عشر شهرا، فى ٢٣ نوفمبر ١٦٥٤ ليلة "المذكرات" الشهيرة.

فى الواقع، كان انتصار چاكلين ظاهريا أكثر مما هو حقيقى. لأن السبل التى سلكها الشقيقان – وإن كانت فى ظاهرها متشابهة – أوصلتهما إلى موقفين مختلفين تماما. فمنذ ١٦٥٠، *اختارت* چاكلين بين الرب والدنيا. وفى ١٦٥٣، أصبحت راهبة وهى تعلم أن ذلك يعنى *التخلى* عن الدنيا لصالح البر والصلاة، *والتخلى* عن الجسد لصالح الروح، *والتخلى* عن أية فاعلية فى الدنيا وحتى فى الكنيسة لصالح الحقيقة. وهذا الموقف نهائى، ولم تتغير چاكلين حتى يوم وفاتها.

ومن ناحيته، لم يتخل پاسكال قط لا عن الدنيا، ولا عن الجسد، ولا عن مقتضيات الفعالية، *لأسباب دينية*، كان يعيها إلى حد ما، من ١٦٥٤ إلى ١٦٥٧، ثم وعيها تماما خلال السنوات الأخيرة من حياته. ورغم أن هذا الوعى جاء تدريجيا، ولم يتضح بصورة صريحة إلا فى نهاية أيامه، فلقد ظل پاسكال يعتقد أن الرب لا يعنى قط الجزء "الطيب" من الدنيا مع استبعاد الجزء "السيئ"، ولا أن تكون الكنيسة بدون الدنيا، ولا الروح بدون الجسد، ولا العقل بدون الغريزة والهوى. بل كان الرب فى رأيه شاملا، لا يمكن ولا ينبغى أن يفلت منه شىء؛ الرب هو الجملة بكل ما فى هذه الكلمة من معان، أى الأطراف المتضادة وما بينها وما يفصلها. والأمر جدير بالملاحظة من الناحية النفسية، لاسيما أنه فى الفترة من ١٦٥٢ إلى ١٦٥٧، كان پاسكال يؤكد نظريا باعتباره فيلسوفًا وعالمًا، انفصال المجالات: من ناحية الرب، والوحى، والسلطة، واللاهوت الإيجابى؛ ومن ناحية أخرى، الطبيعة الفيزيائية والإنسانية، والعلم، والحكم النقدى، والعقل، والحواس. ولكن بعد الأزمة التى نشبت بسبب تدخل چاكلين، وفى اليوم الذى اختار فيه پاسكال الرب، ربما كان أبعد منها أكثر من أى وقت مضى. لأنها باختيارها الرب، صارت راهبة *وتركت الدنيا*، وبإقدامه على نفس الاختيار، وصل پاسكال إلى "الريفيات"، أى إلى النضال من أجل *إخضاع الدنيا للرب*. فيثبت پاسكال المنظِّر حتى ١٦٥٧، إمكانية فصل وتدريج دوائر الحياة والمعرفة، وهى الإمكانية التى سينفيها فى حقبة "الأفكار"، أمّا پاسكال الإنسان الذى يعيش ويعمل ويناضل فلا يقبل أبدا هذا الفصل. وهذا قانون أساسى فى الحياة الإنسانية الفردية والاجتماعية، بل وأساس المادية التاريخية نفسه: فالوعى

بالحقائق النظرية، وأيضا بالقيم الأخلاقية أو الفنية أو الدينية. لا يسبق دائما الفعل الذى يلائمها، بل يتبع الوعى الفعل فى معظم الأحيان مع تفاوت فى الزمن، تختلف أهميته بالطبع. وعلى صعيد الوعى الفردى، وجد العلماء النفسانيون الحديثون- وفى مقدمتهم چان پياچيه - نفس هذا القانون تجريبيًا.

أمَّا أزمة ١٦٦١، فهى تكرر سابقتها لعام ١٦٥٢، بل وتتجاوزها فى الوقت نفسه. فمنذ ١٦٥٤، يعيش پاسكال وچاكلين من أجل الرب فحسب، بطريقتين مختلفتين. ولم تعد الدنيا فى أى شكل من أشكالها تمثل إغواءً جادا بالنسبة للاثنين. واتبعت چاكلين نصيحة الأم أنياس، فهجرت نظم أبيات الشعر، تلك الملكة الدنيوية التى كانت تحرص عليها؛ أمَّا پاسكال، فلم يدع كل الأفعال الدنيوية، واستبدل النشاط العلمى بالنضال ضد اليسوعيين، بل لم يرد على ذهنه أن قضية الاختيار بين الأطراف المتضادة أو بالأحرى قضية جمعهما قد تطرح مرة أخرى.

وهناك وهم سائد قد يستحق أن يكون موضع دراسة العلماء النفسانيين، فى حياة المفكرين الذين يخوضون نضالا نشيطا من أجل مجموعة من القيم. فمنذ روحانيِّى العصور الوسطى حتى ماركس، وإنجلز، ولينين، ولوكاتش، نراهم كلهم يبالغون فى تقدير قرب تحقيق الهدف وإمكانية النصر، حتى يأتى اليوم الذى تتكفل فيه الحقيقة بتدمير هذه الأوهام. فلم يأت عصر مملكة العقل فى وسط أو فى نهاية القرن الثالث عشر، كما لم تحدث الثورة الألمانية فى ١٨٤٨، ولا الثورة العالمية فى ١٩١٨. وكذلك لم ينتصر پاسكال ماديا على اليسوعيين فى الكنيسة الحقيقية والمناضلة، بل وجد نفسه أمام قرار البابا إسكندر السابع الذى يدين مذهب چنسينيوس. وبلا شك بالنسبة لپاسكال- كما

هى الحال بالنسبة ليواكيم دوفلور أو ماركس أو إنجلز أو لينين أو لوكاتش- لا توجد معضلة خارجية تستطيع أبدا أن تنال من الأمل الأساسى. لكنهم يكتشفون أن التقدم بطىء لتحقيق القيم، وأن قيمة حياة إنسانية واحدة ضئيلة أمام التاريخ وأمام الأبدية. ومن ثم، لن يُمنح الخلاص إلاَّ للروح الخالدة فى الأبدية (بالنسبة لپاسكال) أو للبشرية جمعاء فى مستقبلها التاريخى (بالنسبة لماركس ولينين ولوكاتش)، ويستطيع الفرد على الأكثر، بتمسكه بالجسد والمادة، أن يصون روحه (پاسكال) أو كرامة قيمه[٢٠]. وفى ١٦٥٤، شرع پاسكال فى غزو جسد الكنيسة والمجتمع فى سبيل الدفاع عن الحقيقة والرب. وفى ١٦٥٧، ألزم قرار البابا پاسكال بأن يعيد النظر فى موقفه وبأن يدرك – بصورة نهائية هذه المرة – "أن الوجود بين الرب والبابا أمر مكدِّر".

وبهذا الشكل لم تكن بعد المسألة مأساوية: فـ "بين الرب والبابا"، كان طريق المؤمن مرسوما، ولن يستطيع اختيار إلاَّ الرب. ولكن إذا كانت الصيغة تناسب الموقفين اللذين ستتخذهما چاكلين (وهذا يدل إلى أى مدى كانت رؤيتها – لأنها أحادية الجانب- جزءا لا يتجزأ من رؤية أخيها)، فسرعان ما سيكتشف پاسكال أن البابا- أى الخضوع للكنيسة- يعد بالنسبة له واجبا مطلقا مثل الاعتراف بالحقيقة. فى الواقع، كان الاختيار بين الرب والرب، وهنا بالتحديد تكمن المأساة. إذ ظهرت مجددا معضلة ١٦٥٢، ولكن بشكل أكثر تعقيدا وأرفع مستوى، فكيف يجمع بين الطرفين، الروح والجسد، الصدق والخضوع، الرب فى هيئته المجسدة فى الدنيا – الكنيسة المناضلة- والرب فى اقتضائه الحقيقة؟ ومرة أخرى يعود إغواء الحل الوسط متمثلا فى أقرب معاونى پاسكال، أرنو ونيكول، اللذين لا يبحثان إلا عن شىء واحد، عن وسيلة فاعلة لتجنب اختيار أحد الطرفين.

فهل حاول پاسكال أن ينضم إليهما؟ هل كان الخطر حقيقيا بالنسبة له؟ فى الواقع، لا نعرف شيئا. إذ كان قريبا من أرنو، بين ١٦٥٤ و ١٦٥٧، بفكره وأفعاله، ولكنه توقف فى مارس ١٦٥٧ عن مواصلة "الريفيات"، وكتب الجملة التى طالما ذكرناها عدة مرات. وبعدها بأربع سنوات، فى ١٦٦١، ١٦٦٢، لن يكون له موقف مشترك مع أرنو. ولكن ما هو موقفه بين ١٦٥٧ ١٦٦١؟ ليست الإجابة سهلة، لأنه لا يوجد لدينا إلا بعض المؤشرات. ففى حديثه إلى بورييه، يرجع پاسكال تاريخ تغيره ومجاهرته العامة بالإيمان إلى عامين قبل هذا الحديث. وهذا يعود بنا إلى صيف ١٦٦٠، علما بأن هذا التاريخ تقريبى وغير أكيد. ولكن مهما كان الأمر، فالتغييرات من هذا النوع ليست عنيفة ولا فجائية. ففى يناير ١٦٦٠، وداخل مجموعة باركوس وپاسكال، ظهرت الخطوط الأولى للحل الذى يجمع بين الخضوع للكنيسة ورفض التوقيع على المنشور البابوى. ولكن، الأسس الفلسفية عند پاسكال، والتى وجدناها فى "الأفكار" والتى يندرج فيها الحل بقوة استطاعت أن تتضح قبلها بزمن طويل.

ومع ذلك هناك شىء أكيد. فإن عجزنا عن تحديد تاريخ فقرات "الأفكار"، فالمؤلفات أو بالأحرى المساهمات التى لدينا بقلم پاسكال بين ١٦٥٧ و١٦٦١، لا تتفق مع مواقف أرنو ولا مع المواقف المتطرفة لا تجاه باركوس وپاسكال، خلال السنتين الأخيرتين من عمره. ولكن أن يكتفى پاسكال– فيما يتعلق بقضايا الكنيسة والدين، خلال الفترة بين "الريفيات" و"كتاب" عن التوقيع (*Ecrit sur la signature*) – بالكتابة لنفسه، كما لا يظهر فى الخارج إلاَّ للمساهمة فى نصوص يؤيدها الجميع[٢١] (مؤلفات إكليروس

باريس:– *Ecrits des curés de Paris*، منشور النواب الأسقفيين: – *Mandement des grands vicaires*– ألا يكشف هذا فى ذاته عن شعور ما بعدم الأمان والتردد؟

على أية حال فى ١٦٦١، تتدخل چاكلين، قاطعة وأحادية الجانب، كما فى ١٦٥٢. وكما سبق لها أن ألقت خلف ظهرها بالدنيا والعلم، ها هى الآن مستعدة لتطويع الخضوع والتدرج فى سبيل الدفاع عن الحقيقة: "إذا كان للأساقفة شجاعة الفتيات، فعلى الفتيات أن يكون لديهن شجاعة الأساقفة." فى ١٦٥٢، لم يكن هناك سوى الرب – والرب كان الحقيقة؛ وفى ١٦٦١، لا تعرف چاكلين إلا الحقيقة، لأن الحقيقة هى الرب. ويفزع باركوس[٢٢] ويكتب إلى الأم دولينيى (*de Ligny*) بأنه "يتخوف من أجلها إذا ما وافتها المنية وهى على هذه الحالة". وترد رئيسة دير پور– رويال قائلة: "إن هناك أملا كبيرًا فى أن يراعى الرب استقامة قلبها حتى لا يعزى إليها الذى اقترفته– فحسب– بسبب حب مفرط للعدالة والحقيقة[٢٣]". ولكن پاسكال– الذى سيلقى ربه وهو خاضع للكنيسة – ربما عقب عليه قائلا، وفقا لرواية چيلبرت المشكوك فى كلامها: "فليمنحنا الرب نعمة مثل هذه الميتة الجميلة".

واسمحوا لى أن أضيف – على الصعيد الإنسانى– شيئا بدا لى مؤكدًا وهو؛ أنه بهذا الموقف المطلق وصلت چاكلين إلى قمة العظمة التى يمكنها الوصول إليها، ونحن ممتنون لها بأنها قد تكون ساعدت شقيقها مرة أخرى فى لحظة خطرة لتجنب الإغواء وهذا لا يعنى أن بليز انحاز لوجهة نظر شقيقته. فالذى كتب "سر المسيح" لا يمكن قط أن يعود إلى المواقف أحادية الجانب والروحانية لما كتبته چاكلين عن نفس الموضوع[٢٤]، ولكن ما كانت تقوله چاكلين (إنه يجب دائما وبلا أية تنازلات، مهما كانت ضئيلة، الإقرار

بالحقيقة، والحقيقة الكاملة) يعد أحد أسس فكر پاسكال نفسه، فكأن التعليم الذى تلقته منه يعود إليه عن طريق قلمها، وكانت رسالة ٢٣ يونيو ١٦٦١ بالنسبة له نداءً يدعوه للوفاء لقيمه الخاصة، وعليه- بلا شك- تجاوزها، وليس من حقه بأى ثمن أن يكون أقل منها. ومرة أخرى يبدو لنا أن تدخل چاكلين أتاح بلورة موقف، هو نهاية لتطور كان يتهيأ منذ ١٦٥٧، ولكن كان من الممكن أن يطول، بل ويتوقف، قبل نهايته بالموت.

وبالتأكيد لم يكن ممكنا لچاكلين فهم وتأييد "الأفكار"، تماما مثل أرنو ونيكول وحتى باركوس. ولكن من المحتمل أنها قد أسهمت – وهذا ليس بشىء هين – إلى حد كبير فى تمكن پاسكال من ترك النص الموجود اليوم لدينا.

وبعد هذه السطور المخصصة لما هو أساسى فى علاقة پاسكال بشقيقته، نضيف بأننا لم نطرح قط سؤالا عن العوامل التى حددت التطور الروحانى لچاكلين، بل رسمنا لوحة جعلناها مثالية فى بعض الجوانب، وإن لم تكن مزيفة. ومن المؤكد أن الحظ سيواتى عالمًا نفسانيًا من دارسى أغوار النفس البشرية- خاصة إذا كان منتميا لتيار أدلر ***Adler***- ليفسر سلوك چاكلين، وترهبها، والسهولة التى أخطأت بها فى تقدير حالة ثروتها، والخلاف حول "مهر" الراهبة، ورسالة أول ديسمبر ١٦٥٥[٢٥]، وخاصة رسالة ٢٣ يونيو ١٦٦١، واعتبار هذه الوقائع وكأنها تعبير عن الحاجة إلى التعويض، شعرت بها فتاة كانت فى البداية – بفضل موهبتها فى نظم الشعر– موضع فخر أسرتها، ثم خبا بريقها بنجاحات شقيقها الفكرية. وسيرى هذا العالم أن وراء سلوكها الرغبة اللا واعية فى تجاوز شقيقها مرة أخرى، بأن تضع نفسها فى مركز أعلى وتكلمه بسلطة.

ومن المحتمل أن يكون هناك شيء حقيقي في مثل هذا التفسير؛ ولكن ألا تجب إضافة أنه لا يثير اهتمام مؤرخ الأفكار؟ في كل عصر نجد في الحياة الاجتماعية آلاف "العقد" العائلية من هذا النوع، وعلى الأكثر لها نفس أهمية أي خبر تافه في صحيفة. ولكن لأن جاكلين هي جاكلين، ولأن بليز هو بليز، يصبح للتعبير عن علاقتهما مكان في دراسة مخصصة لتاريخ الأفكار الفلسفية. وعلينا أن نقوم بتحليل هذه العلاقة ليس لما لها من عوامل مشتركة مع كل العلاقات الأخرى من نفس الفئة، ولكن بالتحديد *وفقط*، لما لها من طابع فريد، ولما تختلف فيه عن الأخريات.

- ٥ -

ونضيف في النهاية، كما سبق أن قلنا في البداية، إن هذه الصفحات لا تعد مطلقا دراسة علمية، لم نمتلك لإعدادها المعلومات الكافية وقواعد المنهج الضرورية. ومن ثم، فهي لا تتجاوز مستوى التأملات المتناثرة. بل ندرك أن هذا الفصل ليس صورة فوتوغرافية للواقع، وإنما ترسيم يجمله؛ كما أنه حاول . سم الخطوط الأولى لأساس نوع من الأسطورة، ولتصور جماعي للرجل الفاعل، تماثل التصور الذي سبق أن ذكرناه للعالِم الحر وغير المقيد بأي فكر مسبق باعتباره نموذجًا إنسانيًا للعقلانية، وذلك عندما تعلق الأمر بحياة ديكارت أو جاليليو أو ليسنج.

ولكن لا يبدو لنا ذلك بالضرورة خطأ، لأننا قلنا أيضا: إن هذا "التصور الجماعى" له ما يبرره، لأنه من خلال التفكك والتنوع الموجودين فى أية حياة فردية، يتيح هذا التصور استنتاج الخطوط العامة جدا لذات حقيقية، توشك – فى حالة باسكال – ألا يفطن لها كتّاب السير الوضعيون.

: فهذه التراجم لم تهتم إلا قليلا بمنعطف ١٦٥٧، ١٦٥٨ (وذلك فى الحالات النادرة التى لاحظت أصلا وجوده)، وهذا وحده مثال واضح لعدم فهم كان من المفروض التغلب عليه بأى ثمن. ونأمل أن تسهم هذه الصفحات عن حياة باسكال- وإن لم تكن دراسة علمية جديرة بهذه التسمية- فى إصلاح منظور بدا لنا خاطئا، وفى رسم الخطوط الأولى لإطار تستطيع نتائج الأبحاث العلمية- السابقة واللاحقة – أن تنضوى تحته بطريقة نافعة وقيمة.

ومن المؤكد أن مثل هذا الإطار يظل عاما، وغير كاف، ومعرضا بسهولة لنقد أى متبحر علموى، ولكنه ضرورى لكل بحث علمى وجدلى، سيعمل بالطبع على تحديده وإثرائه، بقدر ما سيستعين به فى سعيه. وسيخضع هذا الإطار غير النهائى إلى عديد من التعديلات فى التفاصيل، بل وربما فى إجماله، وإن كان وضع هذا الإطار يعد إحدى المهام الأكثر إلحاحا، وفى الوقت نفسه الأكثر جرأة، التى نستطيع نشدانها اليوم عندما ندرس حياة باسكال.

الهوامش

(١) لقد نظرنا مليا– نحن أيضا– إلى الاهتداء من هذه الزاوية فى الفصل الرابع من دراستنا الحالية. ولم يكن الأمر حينذاك خاصا بدراسة نفسية واجتماعية لـ"اعتناقات" حقيقية، ولكن بمحاولة لفهم الاعتناق *بالنسبة* للوعى المأساوى. ففى الحقيقة التجريبية لا شىء زمنى، فضلا عن أن پاسكال لم يكن قط – لعلمنا – طائشا. وتوجد هذه المنعطفات المسماة بـ "اعتناقات" پاسكال داخل حياة دينية عميقة؛ ومن ثم يتعين على كاتب السيرة محاولة فهمها بدءا من أحداث هذه الحياة، ومن الوجود فى بعض المواقف الدالة باعتباره نتائج حتمية نفسيا وفكريا لحوار بين پاسكال والحقيقة.

(٢) فى كتابه "بليز پاسكال والأخت چاكلين: **"Blaise Pascal et Soeur Jacqueline**"، شعر اعتناقات فرنسوا مورياك، بوجود أزمة ومنعطف بعد ١٦٥٧. فكتب: "وهكذا يمكننا إضافة اهتداء ثالث إلى الاعتناقات الرسميين لپاسكال..." (ص١٩٦). إلاَّ أن المقولات والقيم التى تهيمن على دراسته تمنعه من فهم طبيعة هذا "الاعتناقات"، فيواصل قائلا: "لأن التراجع الذى جاء بعد "الريفيات"، لم يكن من نفس نوع تراجع ١٦٥٤، بل كان أقل أهمية، وإن لم يبد أقل عمقا. ولكن من التعسف أن نفسر أوقات الفتور على أنها فترات انقطاع واضحة فى الحياة الدينية لإنسان. لقد اهتدى پاسكال– فى الواقع– مرة واحدة فى روان، ثم مرت حياته الروحانية بأوقات عسر، وأوقات يسر حتى سنوات عمره الأخيرة حين اقترب فى النهاية من القداسة".

وهكذا فلا يرتئى مورياك أن الاعتناق ممكن *داخل* الحياة الدينية. كما يقر ببعد واحد لهذه الحياة – العسر واليسر – ويضطر إلى ضغط الحقائق وفقا لحجم هذا القالب، ومن هنا كانت المصطلحات غير الملائمة لوصف السنوات الأخيرة من

حياة پاسكال مثل *تراجع، وفتور*، *وعسر ويسر*... إلخ. أمَّا بالنسبة لقداسة هاتين السنتين الأخيرتين فالأحداث لا تناسب *المعنى الذى يعطيه لهذه الكلمة*، لأن مشروع العربات ذات الخمسة فلسات و"مؤلِّف عن التوقيع" حدثا خلال هاتين السنتين بالتحديد.

وماذا نقول عن هذا الوصف لحياة پاسكال فى الحقبة التى كتب فيها "الأفكار": "فى هذا الوقت القصير من حياته نشأ نوع من التوازن بين الدنيا والرب، لم يتوصل إليه إلا نادرا هذا الرجل العنيف الذى ينجذب دائما إلى الأضداد" (ص ١٩٩). فى هذه المرة أصبح اللبس جذريا حقا، فالتوتر بين الطرفين المتعارضين، والدنيا الباطلة والحاضرة، والرب الحقيقى والغائب، كل هذا يبدو لمورياك وكأنه توازن حول موقف متوسط وحقيقى حتى يستحيل البدء من مواقف ما فكرية وانفعالية، ثم فهم مواقف تتجاوزها فى فهم الحقيقة، أى فى تقدم الذهن.

بينما فهم مورياك جيدا طابع چاكلين العقلانى وإحساسها العميق بالواجب، وليس فى هذا ما يثير الدهشة، لأن موقف مورياك يقع فى تصنيف تاريخى للفكر على نفس خط العقلانية (ويتجاوز الموقفان بعضهما بعضًا بالتبادل فى بعض النواحى)، وإن كان دون أى فكر مأساوى.

ويمكن أيضا الإشارة إلى كتاب الآنسة روسييه (**Russier**)، فهى تميز مبدئيا بين الفقرات التى تعرب عن فكر پاسكال، وتلك التى يجعل فيها الملحد أو المتشكك يتكلم (ونتذكر من بين هذه الفقرات الأخيرة، الفقرة ٢٠٦ عن الصمت الأبدى للفضاء اللامتناهى) وسبق أن قلنا إن مثل هذا المنهج يتيح لنا أن ننسب أى شيء لأى إنسان.

ولكن الأمر يختلف هنا. فقد تنظر الآنسة روسييه فى فرضية تغيير الموقف فى ١٦٥٧، مما قد يفسر الانتقال من "الريفيات" إلى "الأفكار". ولكنها ترفضها فورا لأن "فى الحقيقة، مثل هذا التطور مستبعد الحدوث من ناحية التسلسل التاريخى. فلقد تمت كتابة "الريفيات" من يناير ١٦٥٦ حتى مارس ١٦٥٧. أمَّا بالنسبة للدفاع عنها، فنعلم، وفقا للسيدة پرييه (**Périer**)، أن معجزة الشوكة المقدسة كانت وراء تخيل

باسكال للمشروع فى مارس ١٦٥٦، ثم عمل فيه خلال ١٦٥٧، ١٦٥٨، لأن السنوات الأربع الأخيرة من حياته لم تكن سوى احتضار بطىء. ولا نستطيع أن نتبين كيف تمكن باسكال خلال فترة وجيزة من الانتقال من حالة ذهن مستقل يتسم بدرجة عالية من الكبرياء، إلى فكر متعصب شعاره:"تحركوا آليا"؛ ومن المفترض أن يرجع مثل هذا التحول إلى ثورة داخلية، ولكن هــذا الافتراض غــير جائز فى حالة باسكال، لأن اعتناقه الثانى والأخير– فيما يبدو– كان فى ١٦٥٤. إذن فمن المناسب أن نرى إذا ما كانت النصوص التى تم فحصها بدقة لم تقدنا إلى نتيجة مختلفة". (الإيمان فى رأى باسكال .La Foi selon Pascal, t.I, p.25)

ولا جدوى من القول بأننا لا نوافق على التأكيد بأن السنوات الأربع الأخيرة لباسكال كانت احتضارا بطيئا، كما لا نوافق على وجود أى تعصب فى "الأفكار". ولكن يبقى الأمر أنه بدلا من *البدء بالنصوص* لإثبات وجود "ثورة داخلية" أو عدمه فى وعى باسكال خلال ١٦٥٧، ١٦٥٨، تقر الآنسة روسييه *قبليا* أن اهتداء ١٦٥٤ نهائى، وبأنه لم تحدث لاحقا ثورة، وبالتالى تعرب "الريفيات" و"الأفكار" عن نفس المواقف، *وبدءا من هذه الفرضية* تنسب بعض الفقرات إلى باسكال والبعض الآخر إلى المفكر "الملحد أو المتشكك".

بينما يلاحظ السيد مينار: (أ) أن باسكال بعد انصرافه عن دراساته العلمية فى ١٦٥٤، "عاد إلى الرياضيات... فى ١٦٥٧" (حول مؤلفات باسكال عن العجلة الصغيرة، انظر:– <u>Annales Universitatis Saraviensis,</u> philosophie –lettres, II, 1-2, 1953, p.4.)، (ب) أن هذا النشاط توقف تدريجيا ابتداء من ١٦٥٩، وأن باسكال، "بدءا من فبراير١٦٥٩" قد انزوى فى "خلوة ازدادت عمقا تدريجيا"، رغم أن ابتعاده (عن العلوم) لم يصبح حقيقيا إلا فى منتصف ١٦٦٠.

وكالمعتاد دائما عند مينار، فالوقائع صحيحة. غير أن تأويله لها يبدو لنا أقل دقة. ربما لاقتناعه (الذى بدا فى جوانب عدة منذ كتابه الرائع– Pascal, l'homme et l'oeuvre, Paris, Boivin et Cie) بأنه ليس هناك *انفصال*

أيديولوجى بين "الريفيات" و"الأفكار"، فلم يعلق أهمية كبرى على العودة للعلوم فى ١٦٥٧، بينما اهتم اهتماما كبيرا بالانصراف عن النشاط العلمى فى ١٦٥٩، ١٦٦٠، فكتب في دراسته عن پاسكال "تبدو لنا فكرة اهتداء جديد فى بداية المرض عام ١٦٥٩، مبررة تماما، وفقا لتحليلاتى السابقة" (ص ١١٥)، كما يوحى بنفس الفكرة في الدراسة المخصصة لمؤلفاته عن العجلة الصغيرة.

ولم تخف المعضلة الأولى لهذه الأطروحة عن مؤرخ ثاقب الفكر مثل مينار، وهى أنه فى ١٦٦٠، أوقف پاسكال أى نشاط علمى، وإن لم يوقف نشاطه الدنيوى. كتب مينار: "فلندع جانبا مشروع العربات ذات الفلسات الخمسة الذى لا يتمتع بأى طابع علمى حقيقى وإن شهد هذا المشروع بحضور ما لپاسكال فى العالم" (ص٢٤)؛ أمَّا بالنسبة لمسألة "الاعتناق" فهى رئيسية. فإذا أضفنا أن الفقرة ١٣٩ تضع الأبحاث العلمية وكتابة "الأفكار" على نفس المستوى، أى مستوى "اللهو"، وخاصة إذا أخذنا فى اعتبارنا التغيير *الجذرى* فى المواقف النظرية المبيَّنة فى "الريفيات" و"الأفكار"، يبدو لنا حل الاعتناق التام فى ١٦٥٧، ١٦٥٨، ورفض النشاط المجتمعى الدنيوى أبسط من حل العزلة التامة فى١٦٦٠ وأقرب منه إلى السلوك الطبيعى. وفى رأينا أن التوقف عن الدراسات العلمية فى ١٦٥٩ ، ١٦٦٠، مهما كانت أهميته – يظل عرضيا، ومن الممكن تفسيره بعدة أسباب إن لم تكن أيديولوچية فهى سيرية (المرض، الصراعات الداخلية فى پور– رويال التى كرَّس لها پاسكال جانبا كبيرا من وقته، وكتاب "الأفكار"، ومشروع العربات ذات الخمسة فلسات).

(٣) *Oeuvres*, **Ed. Br., t.VII, p.174.**

(٤) وبما أن كل أشكال اللبس ممكنة، فيجب التأكيد على أن الفكر الماركسى– حتى يتضمن يقينا بمستقبل الإنسانية– رفض أية صورة للتجلى وأى شكل لفوق الطبيعى. هناك دين بالطبع ولكنه دين بدون إله، هو دين الإنسان والإنسانية، ورغم ذلك فهو دين. وفى الأبستمولوجيا المشتركة بين "أطروحات حول فيورباخ" والأوغسطينية،

السلوك بما يحتويه من بنية نفسية وغائية – وهذا يعنى الإيمان بالأبدية أو بالمستقبل الإنسانى – هو الذى يبت فى إمكانية المعرفة، وليس فى الحقيقة.

(٥) يعد العهد مع الشيطان سبيلاً وحيدة يؤدى إلى الرب (دهاء العقل فى فلسفة هيجل) إحدى النقاط التى تفصل بين فلسفة باسكال المأساوية والفكر الجدلى بمعناه الدقيق، رغم أن الرؤية المأساوية تشكل هنا أيضا الانتقال من العقلانية إلى الجدلية.

فى الواقع، يتعلق الأمر بقضية الخير والشر، التى ظهرت على الصعيد الأدبى منذ العصور الوسطى من خلال موضوع "الرجل الذى باع روحه للشيطان".

وبصورة مبسطة نستطيع أن نتبين خمس مراحل:

(أ) الفكر المسيحى فى العصور الوسطى، وفيه الخير والشر منفصلان تماما. وتتعارض فيه الخطيئة كلية مع الفضيلة، إذ إن الفضيلة تؤدى إلى السماء والرذيلة تقيد بالأرض وتؤدى إلى الجحيم إلا إذا تدخلت الرحمة الإلهية. تيوفيل **(Théophile)** أثم شرير ولكنه أنقذ بفضل تدخل مريم العذراء.

(ب) فى عصر النهضة، تصبح أسطورة تيوفيل هى أسطورة فاوست، تلك الشخصية المقلقة ولكنها أيضا الجذابة، وفيها يتلاشى تدريجيا أى عنصر يثير الاستياء. ذلك لأن الفردانية بدأت فى الظهور خلال عصر النهضة، فقامت بإلغاء السماء، ومعها أى تناقض بين الخير والشر. وشيئا فشيئا تصبح كل الأشياء تجرى حصريا على الأرض، حيث لا يوجد لا خير ولا شر، وإنما نجاحات وإخفاقات؛ كما لا يوجد تناقض بين الفضيلة وأية جريمة، ويكفى أن نذكر "الأمير" لمكيافيللى.

(جـ) وتكون آخر تبعات هذه الثورة مع عقلانية وتجريبية التنوير. ففى عالم يبدو أنه يزداد تحضرا، تصبح الفضيلة متعة أو سخاء عاقلا، ولكنها ستصبح أيضا أفقر وأبسط وإن احتفظت بطابع الفاعلية الذى يجعل من الخير والشر طابعين تابعين لبعضهما بعضًا، ومشتقين من بعضهما بعضًا.

ومع التقدم يبدو أنه حتى الأخطار ستختفى. ففى أسطورة فاوست، تحول الشيطان– رمز الشر فى العصور الوسطى– إلى شيطان، أى إلى خطر يواجهه

فاوست الرجل الشجاع الذى يجازف فينخرط فى مغامرة المعرفة والقوة. وسيكتب لسينج "فاوست" وفيها يبيع البطل روحه للشيطان ويواجه كل المخاطر، ثم يتبين أن كل هذا ما كان إلا حلمًا، لأن الشيطان غير موجود.

(د) ومع الرؤية المأساوية يعود الخير والشر للظهور باعتبارهما حقائق خاصة تحدد حياة الإنسان. ولكن الشر لم يعد فى صورة الخطيئة كما كان فى العصور الوسطى؛ فهو ليس منفصلا تماما وبوضوح عن الفضيلة، فما زال الشر يتعارض مع الخير بصورة جذرية، ولكنه أيضا مرتبط به ارتباطا وثيقا.

ويقول لنا كانط: إن أكثر الأفعال اقترابا من الفضيلة- وربما لم يحدث هذا الفعل قط- يتفق فحسب مع الأمر القاطع، ولا يحقق الخير الأسمى؛ فالقانون الأخلاقى والشر الجذرى هما فى عداد طبيعة الإنسان؛ ويعلمنا پاسكال أن الإنسان "ليس ملاكا ولا حيوانا" وأن "من يريد أن يصبح ملاكا، يصير حيوانا"، "فليس لدينا لا الحق ولا الخير إلا جزئيا ومختلطا بالشر وبالباطل" (الفقرة ٣٨٥).

وبما أن الخير والشر لا ينفصلان فى ضمير الإنسان، كما أن من المحال توافقهما، فالمأساة التى جعلت من الرب مشاهدا صامتا تفرض نفس المصير على الشيطان. وليس هناك تعبير مأساوى لموضوع تيوفيل وفاوست.

(هـ) ولكن هذا الموضوع يعود للظهور مع الرؤية الجدلية، مع جوته وهيجل وماركس. وفى البداية تطرح القضية كما بالنسبة للرؤية المأساوية: فالخير والشر بالنسبة للفرد هما فى نفس الوقت ***حقيقيان ومتعارضان ومتلازمان***. لكنهم يقرون كلهم أن "دهاء العقل" وتقدم التاريخ يجعلان من الشر الفردى مركبة التقدم التى ستحقق الخير. ويصف مفيستوفيلس نفسه بأنه "من يريد دائما الشر ويفعل دائما الخير"، وهو الذى- رغما عنه بالطبع - سيتيح لفاوست أن يجد الرب وأن يصل إلى السماء.

(٦) نذكّر بأن پاسكال استأنف هو أيضا أبحاثه فى الرياضيات فى أواخر حياته عندما كان يكتب "الأفكار".

(٧) ولإثبات مرة أخرى واقعية جوته وعبقريته، نضيف أن السخرية فى الفصل الأول لا تتعرض إلا لادعاء ڤاجنر بفهم التاريخ والحياة الاجتماعية بواسطة العقل والكتب. بينما تختفى السخرية عندما يتعلق الأمر بڤاجنر باعتباره عالِم أحياء أو كيميائيا. ويظهر التحفظ الوحيد لجوته، عندما يجعل ڤاجنر عاجزا عن السيطرة على نتائج أبحاثه الخاصة حتى فى هذه المجالات.

(٨) بلا شك قد يعرب پاسكال هنا عن رأى يشوبه مغالطة تاريخية لم يكن قد وعاها تماما قبل عشرة أعوام أو خمسة عشر عاما. ولكن يبقى – وتطور پاسكال اللاحق يؤكد هذا الانطباع – أنه قد شعر، بل وربما قد أدرك منذ ذلك الحين، أنه يبحث عن شيء آخر من خلال حقيقة العلوم، عن جملة أو تعال، عن شيء من الصعب تسميته وهو الذى يطلق عليه الآن "الاتصال".

(٩) **L.BRUNSCHVICG: Blaise Pascal, Ed.J.Vrin,1953, p.229.**

(١٠) نلخص هنا نصا من عدة صفحات.

(١١) لقد أحسن تقدير وتحليل الفروق بين طريقتى ديكارت وپاسكال العلميتين، ولكن يبدو لنا أنه أخطأ عندما رأى فى هذه الفروق مصدر تعارض المفكرين. بينما نرى أن المصدر المشترك لفروق المنهجين العلميين، وكذلك تعارض الشخصين، هو التعارض بين رؤيتين للكون.

(١٢) هل علينا أن نؤكد ثانيا الصلة بين "يبدو" لبرنشڤيج و"بالتأكيد" لڤاجنر؟ فالأمر غير المعقول لڤاجنر، والمدهش وغير الواضح إلى حد ما لبرنشڤيج، أن يبحث مفكر – عبر الحقيقة العلمية وأبعد منها – عن هدف يتجاوزها (سواء كان رب المسيحية أم العمل الثورى).

(١٣) ليس فقط داخليا، بل كاملا: داخليا وخارجيا.

(١٤) فيما يتعلق بوجود حقبة "دنيوية" بالمعنى الضيق والسارى للكلمة، وكذلك نسبة كتاب "خطاب حول أهواء الحب: **Discours sur les passions de l amour** إلى پاسكال، فستفصل دراسات علمية لاحقة فى المسألتين. ولا يبدو لنا – رغم

أهميتهما- أنهما يستطيعان تغيير هذا الرسم بشكل ملموس. فالدراسات العلمية التى قام بها پاسكال فى شبابه، وأيضا آلة الرياضيات تشكلان حقبة "دنيوية" من المنظور المأساوى الذى انتهى إليه تطور پاسكال اللاحق.

وعلينا أيضا أن نوجز القول عن مسألة "سانت - أنچ: **Saint-Ange**" فى ١٦٤٧. فهى تبدو على هذه الصورة مطاردة راهب كبوشى غريب الأطوار وغير مهم؛ ومن الصعب إدراج هذا الحادث فى إجمالى حياة پاسكال. فإذا كان حقيقيا، قد نقول: إنه من النادر أن تتجانس أية حياة فى كل تفاصيلها. ولكننا قد نقترح من منظور البحث العلمى أنه يجب التأكد إذا ما كان الخصم المقصود هو بالفعل سانت - أنچ، وليس كامو **(Camus)** أو ربما هارلى دو شانڤالون **(Harlay de Champvallon)**، وهما شخصيتان مهمتان انصرفتا عن الصراع مع الإكليروس القانونى، فأصبحتا لا تتمتعان بتعاطف الأوساط الچنسينية.

حول علاقات كامو وهارلى دوشانڤالون مع پور- رويال والچنسينية، ارجع إلى دراسة فيرون:- **A.FERON: Contribution ã l histoire du jansénisme en Normandie, Rouen, 1913, p.9 et s.**

(١٥) من الصعب التسليم بأن پاسكال قبل ١٦٥٧، لم يتوقع إدانة محتملة لچنسينيوس، وبأنه لم يفكر فى السلوك الذى سيتبعه فى هذه الحالة.

(١٦) إذا سمحتم لنا- لتوضيح فكرتنا- أن نلجأ إلى استعمال مفارقة تاريخية، فقد نقول إن موقف چاكلين فى كلتا الحالتين، له طابع المؤلف المسرحى كورنى، بينما لموقف پاسكال طابع راسين، وهذا لا يعنى بالطبع التأكيد على تأثير كورنى على چاكلين.

(١٧) ما الوقائع *المادية* التى دارت حولها "المناقشة" الشهيرة "حول مهر الراهبة" بين چاكلين من ناحية، وبليز وچيلبرت پرييه من ناحية أخرى؟

فى مقال رائع - **(Blaise Pascal et la vocation de sa soeur Jacqueline -XVII ^{e} siècle, n^{os} 11 et 15.1951-1952)** أوضح السيد چان مينار هذه النقطة، وإن كنا لا نستطيع متابعته دائما فى تأويل الوقائع التى أجاد استخراجها.

من زمن بعيد، نعلم أن، فى ١٦٥١، تبادل بليز وچاكلين پاسكال سبع هبات تنازلت فيها چاكلين لبليز عن مبلغ ١٦٠٠٠ جنيه من أصل المال، وأيضا عن إجمالى إيراداتها من دار البلدية التى ورثتها عن أبيها مقابل مبلغ ١٦٠٠ جنيه إيرادًا مدى الحياة. وأثبت مينار أن الإيراد الاسمى بلغ نحو ١٢٠٠ جنيه، بينما قيمته الحقيقية بلغت نحو ٤٠٠ جنيه.

ولكن مينار يضيف، أن هذا الأمر مجرد عملية شكلية دون أى عائد بالنسبة لبليز، لأن چاكلين كانت تعطيه فى الواقع إيرادات أو ديون مقابل إيرادات أخرى تحصل عليها. ولا تبدو لنا الأمور واضحة بالنسبة لهذه النقطة.

فى الواقع كان بليز يحصل على *ديون* وإيرادات *دائمة* قابلة للتفاوض، بينما تحصل چاكلين فى المقابل على إيرادات *مدى الحياة*، كان فى إمكانها بيعها بصعوبة لشخص غريب. وتمثل هذه العقود – حتى فى شكلها – مبادلة رأس مال افتراضى مقابل ما يوازيه من إيرادات مدى الحياة.

ولم تكن لكل هذه الإجراءات إلا أهمية ثانوية، لأنه – فى هذه العقود – هناك شرط ينص على أن إيرادات چاكلين ستتوقف فى حالة الوفاة، وأيضا فى حالة النذر الرهبانى. وفى ٢٦ مايو ١٦٥٢، سترهبن چاكلين فى دير پور– رويال، وسيقبل نذرها الرهبانى فى٥ يونيو١٦٥٣، إذن فالأمر كله كان مجرد شكليات لأنه فى وقت التعاقد، كانت چاكلين قد قررت أن تصبح راهبة، وكانت تعلم مسبقا أنها لن تحصل على شيء. ولهذا سميت هذه الاتفاقات "الهبة".

ولكن مينار يدعى – خطأ– التزوير باستعمال هذه التسمية. ويستند على أدلة قانونية متعذر دحضها، ليبين أنه لم يكن من حق الراهبة منح الدير الذى التحقت به إلا إيراد مدى الحياة قيمته نحو ٤٠٠ جنيه، ووفقا للقانون فإن باقى ثروتها تؤول– وقت قبول نذرها الرهبانى، الذى يعد موتا مدنيا– إلى ورثتها. وخلاصة القول؛ لم تمنح چاكلين شقيقها إلاّ ما كان مفروضا الحصول عليه وقت قبول النذر الرهبانى.

وكان هذا الإجراء سليما من الناحية القانونية. ولكن - في كل العصور- هناك ألف طريقة قانونية ومقبولة للالتفاف حول القانون؛ ويذكر مينار بنفسه حالة الأم دولينيي التي حصلت على مهر عبارة عن إيراد مدى الحياة قيمته ٤٠٠ جنيه، وإن منحت والدتها الدير مبلغ وقدره ٤٠٠٠٠ جنيه "بصفة أعمال تشييد متنوعة".

فلم يكن هناك ما يمنع چاكلين پاسكال، في١٦٥١، أن تمنح ثروتها لپور- رويال قبل دخولها الدير، مباشرة أو عن طريق وسيط. وبتنازلها لأخيها عن مبلغ يقدره مينار بـــ ٢٣٦٨٠ جنيها، مقابل إيراد سينعدم بعدها بعامين، تكون قد منحته فعليا - إن لم يكن بصورة قانونية - "هبة" حقيقية.

وفقا لحسابات مينار- والتي من المحتمل أن تكون إلى حد ما قريبة من الحقيقة- هذا المبلغ يمثل نحو نصف ثروة چاكلين، ويبقى لها فيها على الشيوع بين شقيقها وشقيقتها مبلغ يناهز الـــ ٢٠٠٠٠ جنيه. وسيندلع الخلاف حول هذا المبلغ. كانت چاكلين تتوقع جليا - بما أنها قد منحت نصف ثروتها - أن يقبل بليز وچيلبرت إعطاءها مقدما الـــ ٢٠٠٠٠ جنيه المتبقية على الشيوع لمنحها للدير. بينما كان بليز وچيلبرت قد منحاها يوم حفلة الترهب مبلغا لا نعرف قيمته، وبما أنهما كان يعلمان أن في پور- رويال لم يكونوا يتقاضون مهرا من الراهبات الجديدات، ادعيا بطلب تأجيل السداد بناء على دوافع قانونية مقبولة، ورفضا إعطاءها الباقي مقدما، لأنهما كانا يعرفان أنهما سيرثان هذا المبلغ حين قبول النذر الرهباني. وإن وافق بليز منح دير پور- رويال رسم أيلولة قيمته ٤٠٠٠ جنيه في حالة وفاته دون ترك أبناء.

وعقب نزاع سنقوم بتحليله لاحقا، انتهى الأمر بأن منح پاسكال الدير مبلغ ٥٠٠٠ جنيه، فضلا عن إيراد دائم يبلغ ٥٠٠ جنيه مقابل إيراد مدى الحياة قيمته ٢٥٠ جنيهًا، وهو ما يعني أنه منح ١٠٥٠٠ جنيه بدلا من ٢٠٠٠٠ التي كانت

تطلبها جاكلين، بالإضافة إلى المبلغ الممنوح يوم حفل الترهب فى ١٦٥٢، والذى لا نستطيع تحديده الآن.

(١٨) PASCAL: Oeuvres, Ed. Br., III, p.74.

(١٩) هذه الجملة الأخيرة تجعلنا نبدى بعض التحفظات أمام أرقام مينار الذى يعتقد أن جاكلين كانت – على النقيض – قد قدرت فى ١٦٥١، ثروتها بطريقة صحيحة إلى حد ما، عندما اعتقدت أنها تملك بالإضافة إلى المبالغ الممنوحة لبليز مبلغا آخر يبلغ ٢٠٠٠٠ جنيه، كانت تنوى إعطاءه لدير بور – رويال.

ولكن مهما كان الأمر، سواء أكانت جاكلين قد طلبت فقط من بليز إعطاءها طوعا ثروتها الخاصة والذى كان فى إمكانه رفض طلبها ***بصورة قانونية***، أم أن تكون قد طلبت منه إعادة كل أو جزء من المبالغ التى كانت قد منحتها له قبلا بسنتين، فإن خطوط تحليلنا لا تتغير. والموضوع هو الحصول على منحة ***اختيارية وطوعية*** لمبلغ من المال كان بليز فى حاجة ماسة له فى حياته ونشاطه.

(٢٠) يرى ماركس وإنجلز أن قصور الذهن ***باعتباره موضوعًا*** للوعى أمر بدهى، ولكن باسكال أيضا كان يقول "من يريد التشابه بالملائكة، يتشابه بالحمقى"، وسينسب إلى يسوع قول: "أنا الذى أبرئ الجسد وأجعله خالدا. فلتعان من أغلال العبودية الجسدية، فلن أخلصك الآن إلاّ من الروحانية". وفى المواقف الثلاثة، تكمن العظمة الروحانية ***الحالية*** للإنسان فى بحثه عن عظمة ***كاملة، روحانية وجسدية***، فى المستقبل أو فى الأبدية.

(٢١) بالأحرى باركوس وأرنو. إذ كانت هناك جماعة لا تؤيد "منشور النواب الأسقفيين".

(٢٢) B.M. Troyes., Ms 2207, fol. 58.

(٢٣) B.M. Troyes., Ms 2207, fol. 68.

(٢٤) *OEuvres*, Ed. Br., II, p. 452.

(٢٥) انظر: **Br.: *Oeuvres*, t IV, p82**. تندرج هذه الرسالة تماما بلهجتها الساخرة في تفسير نفساني لسلوك جاكلين بسبب عزمها على تلقين شقيقهـا درسا. لكنها لم تلق – مثل ردود الأفعال التي قمنا بتحليلها سابقا– أزمة نفسية في ضمير پاسكال. وتظل هذه الرسالة وكأنها خبر تافه في صحيفة، يبين – على الأكثر– إلى أي مدى لا يهتم المؤرخ من لقاءات بليز– جاكلين بعلاقات الأخ بأخته، بل باصطدام مجموعتين من قواعد الأخلاق ورؤيتين للدنيا.

الفصل التاسع

المفارقة والفقرة

- ١ -

نستطيع الآن أن نسرع الخطى. فلقد استخرجنا فى الجزء الأول من هذه الدراسة الرسم التصورى للفكر المأساوى. وفى الصفحات التالية سنبين كيف يتيح هذا الرسم فهم مجموعة الفقرات التى تكوِّن "الأفكار" باعتبارها وحدة مترابطة.

ولكن هذا لا يعنى بالضرورة فحص كل الفقرات واحدة واحدة. بل يكفى أن ندرس عددا منها تاركين للقارئ مهمة الحكم إذا ما كانت الفقرات الأخرى تندرج فى منظور تأويلنا وإلى أى مدى.

وسنجد بالطبع خلال هذه الدراسة أفكارا عن الأسلوب. ولكن، يجب علينا قبلها التوقف للحظات عند طريقة پاسكال الخاصة فى الكتابة، لأنه كاتب كبير إلى جانب كونه مفكرا عظيما.

وعلينا الإشارة من البداية إلى أن قصور خبرتنا أجبرنا على تجنب مسائل لها أهمية مثل مسألة بنية الجملة "الپاسكالية" رغم أن بعض التحاليل[1]، كانت قد استشفت ثراء النتائج التى قد نتوصل إليها.

ولكن بما أن الشكل الخارجى- عند پاسكال، كما عند جميع كبار الكتاب- مرتبط ارتباطا وثيقا بالمضمون الذى يعبر عنه، فالشاغل الأول لفهم "الأفكار" يضطرنا لطرح قضايا المفارقة والفقرة.

فمنذ طبعات ١٦٧٠ وحتى أحدث المعلقين، صدم الشكل المفارق لـــ"الأفكار" كل الذين حاولوا فهمها من منظور آخر، يخالف المنظور المأساوى أو الجدلى. ومن ثم فلا ندهش حين نلتقى دوريا بدارسى مؤلفات پاسكال يدَّعون بأنهم عثروا على المعنى "الحقيقى" أو على الأقل "المقبول" لـــ"الأفكار" بعد أن يكونوا قد خلصوها من "مبالغات اللغة"(٢).

وللأسف- ودون الحديث عن أننا نفتح، بهذه الطريقة، الباب لأكثر التأويلات تعسفا- فنحن نثبت ضمنيا أن پاسكال كاتب شديد السوء، بالإضافة إلى أنه خالف كل مقتضيات فن الكتابة، التى عبَّر عنها ونشرها فى كتابه نفسه.

ونقول تحديدا: إن الجماليات الجدلية - التى وضع پاسكال أسسها إلى حد كبير- ترى أن العمل الأدبى لا يكون قيما إلا بقدر ما يحقق وحدة عضوية وضرورية بين مضمون مترابط وشكل ملائم. والكاتب الذى يبحث عن مؤثرات شكلية خارج أية علاقة بالمضمون يكون بالضرورة كاتبًا سيئا.

ولا نستطيع أن نعبر عن هذه الفكرة بصورة أفضل من پاسكال نفسه، حين كتب:

" الذين يصنعون الطباق، بإكراه الكلمات، يشبهون الذين يقيمون النوافذ الزائفة من أجل التناسق: لا تهدف قواعدهم إلى القول الصحيح، بل إلى

تكوين أشكال صحيحة" (الفقرة ٢٧). "إذا وجدنا فى خطاب كلمات متكررة، وإذا – فى سعينا لتصويبها– وجدنا أننا قد نفسد الخطاب، فعلينا أن نتركها، لأنها تعطيه طابعه. ولا توجد أبدا قاعدة عامة" (الفقرة ٤٨).

فالنوافذ الزائفة أشكال خارجية لا تلائم المضمون الواقعى، بل اهتمام محض بتناسق الشكل. بينما يتعين أن يختفى أى اهتمام بالشكل أمام مقتضيات المضمون التى "تعطيه طابعه".

ومن المدهش أن يصل پاسكال إلى مثل هذه الدرجة من وضوح الرؤية حول مقتضيات فن الكتابة، ثم يخل دائما بالقواعد التى قد وضعها بنفسه.

فى الواقع، الأمر مختلف. فلم يبحث پاسكال قط منهجيا عن التأثير المفارق. ويكفى لاقتناعنا، أن نرى الاهتمام المحدود الذى تحظى به المفارقة فى مؤلفاته السابقة لعام ١٦٥٧، عندما لم يتطلبها *مضمون* فكر پاسكال باعتبارها ضرورة لازمة، لأن أسلوب پاسكال يلائم تماما المضمون الذى يعبر عنه بعيدا عن المغالاة والمبالغة. بل يظل أحيانا وعلى الأكثر، دون الطابع المفارق *أساسا* لهذا المضمون.

وفى العالم– كما يراه پاسكال – لا يكون أى إثبات حقيقيا، إلا إذا تكامل بإضافة إثبات مضاد، ولا يكون أى فعل صالحا دون فعل مضاد يكمله ويصححه. ومن ثم وعلى وجه التحديد، هذا العالم هو عالم ناقص، عالم بلا إله، عالم يسحق الإنسان، وعلى الإنسان بالضرورة أن يتجاوزه ليظل إنسانا.

ولهذا السبب أيضا، نجد فى "الأفكار"، الانتقال من العقلانية إلى الفكر الجدلى، الذى يرتئى أن الواقع بأسره أو بالأحرى الواقع الإنسانى فحسب[٣] هو جملة دينامية، تتطور عن طريق تقدم دورى، ويتحقق هذا التقدم بواسطة اصطدامات وانتقالات نوعية، من الطريحة، إلى النقيضة، ومنها إلى الجميعة، التى تدمجهما وتتجاوزهما.

ولكن إذا كان الفكر الباسكالى يثبت، بخلاف العقلانية والتجريبية، حقيقة الأضداد، فهو ينفصل عن الفكر الجدلى لطابعه السكونى والمأساوى والمفارق: *السكونى* لأنه بإثباته الحقيقة الوحيدة والتخارجية للجميعة (الحقيقة الحقيقية، والعدالة العادلة... إلخ)، فهو ينفى أية إمكانية لتحقيقها، بل وأيضا الاقتراب منها؛ ومن ثم، لا يوجد أى أمل للتقدم *داخل الزمن الإنسانى*؛ *المفارق* لأنه يتصور أية حقيقة باعتبارها باعتبارها اصطدامًا وتناقضًا بين الأضداد، طريحة ونقيضة *فى نفس الوقت*، تتناقضان، ولا تنفصلان، ولا يتيح أى أمل دنيوى أن يخفف من عدم قابليتها للاختزال (*irréductibilité*)؛ *المأساوى* لأن الإنسان لا يستطيع تجنب أو قبول المفارقة، إذ لا يكون إنسانا إلا بقدر إثباته لإمكانية حقيقية للجميعة، فيجعلها محورا لوجوده، وإن بقى على وعى دائم بأن هذا الإثبات نفسه لا يمكنه الإفلات من المفارقة، وبأن اليقين المطلق والأقوى، المتاح الوصول إليه، ليس له طابع العقل ولا طابع الحدس المباشر والفورى، بل هو يقينى غير مؤكد، عملى (كانط)، يقين القلب، مصادرة، رهان.

ومع ذلك، لا يستطيع الإنسان تجنب المفارقة التى تظل الشكل الوحيد والفريد للحقيقة المتاح فى متناوله، طالما يريد – بدءا من هذه الحياة – أن يقول أشياء صحيحة عن نفسه، وعن العالم، بل وحتى عن الإله.

ومن ثم، إذا أخذ على باسكال استعمال المفارقة، وإذا أردنا أن نجعل منها عنصرا طارئا ومحتملا لأسلوبه، بوصفها نوعًا من "المبالغة اللغوية"، فهذا يعنى أننا نعتب عليه إيمانه ومسيحيته أو – فى أفضل الأحوال – نختصرهما فى أشكال من المسيحية غريبة عليه، بل ويرفضهما، كما يعنى أن نخون ماهية رسالة "الأفكار"، التى ينبغى على المفسر أن يقويها، لا أن يضعفها.

كتب باسكال: "من المفروض أن يقول الملحدون أشياء واضحة تماما"، وهذا يعنى:

(أ) ليس من حقنا أن نكون ملحدين، إذا لم نستطع تصور أفكار واضحة،

(ب) وعند تصورنا لها، يكون هناك أساس يبرر كوننا كذلك.

وهكذا نرى من منظور "الأفكار" أن محاولة استبعاد المفارقة أو على الأقل انتقاصها لإعطاء النص معنى أكثر قبولا لدى المنطق الديكارتى، ومن ثم محاولة التقليل من عار العالم وجعله محتملا، هذه المحاولة تبرر موقف الملحد الذى يرفض النعمة والرهان والإيمان.

وتصلح نفس البرهنة بالنسبة للفقرة كلها.

فإذا كانت المفارقة الشكل البلاغى الوحيد الملائم للتعبير عن فكرة تثبت أن الحقيقة دائما ما تكون فى الجمع بين الأضداد، فإن الفقرة تعد الشكل الأسلوبى الملائم لعمل، تكمن رسالته الأساسية فى إثبات أن الإنسان كائن مفارق، كبير وصغير فى آن واحد، قوى وضعيف معا، هو كبير وقوى لأنه لا يتخلى أبدا عن حق وخير خالصين، غير مختلطين بزيف ولا بشر، وهو

أيضا صغير وضعيف، لأنه لا يستطيع أبدا التوصل إلى معرفة أو إلى فعل يقتربان على الأقل من هذه القيمة، حتى وإن لم يدركاها.

فمقولة "كل شيء أو لا شيء " الأساسية للفكر المأساوى تمنع فى آن واحد أى ترك للبحث عن القيم - حتى وإن كان وقتيا - وأى وهم حول صحة النتائج الدنيوية للجهد الإنسانى، حتى وإن كان نسبيا.

وإذا كان پاسكال قد تخلى للحظة واحدة عن البحث عن خطة نهائية لـــ "الأفكار" أو اعتقد أنه وجدها- أو على الأقل أنه قد اقترب منها- لكان قد قدم بنفسه أحد أقوى الأدلة ضد فلسفته نفسها، بل ولكان قد ترك عملا ضعيف الترابط وغير جدير بكاتب كبير.

إذن، يبدو لنا أن البحث عن خطة "حقيقية" لـــ"لأفكار" مشروع ضد التوجه الپاسكالى، يتعارض مع ترابط النص، ويتجاهل ضمنيا ما يكوّن مضمونه الفكرى وأساس قيمته الأدبية.

وقد تكون هناك خطة منطقية لنص عقلانى، أو ترتيب إقناعى لنص روحانى، بينما لا يوجد لعمل مأساوى إلا شكل واحد ملائم وهو الفقرة التى تبحث عن ترتيب، وإن عجزت عن الاقتراب منه؛ وما كان بإمكانها النجاح. وإذا كان پاسكال كاتبا كبيرا- وهو بالفعل كاتب كبير- فلأنه بداية استطاع العثور واستخدام شكلين للتعبير الأدبى اقتضتهما فلسفته الخاصة بخلاف مع قيم معاصريه الفنية - المتشككين أو العقلانيين- وهما المفارقة والفقرة، فجعل من "الأفكار" تحفة مفارقة تامة بحكم أنها لم تكتمل.

- ٢ -

ونستطيع أن ننهى هنا هذا الفصل. ولكن من المهم توضيح أن پاسكال، هذا الكاتب الكبير، قد وجد فورا الشكل الملائم للتعبير عن فكره، لكن، وهذا شيء نادر جدا فى تاريخ الأدب، كان پاسكال المفكر ***واعيا تماما*** لما يقوم به. وسنبين أيضا أن فى الأوساط الچنسينية المتطرفة، كانت بعض آراء علم الجمال الجدلى موجودة فى تصوراتها الأولية. وستتيح لنا بعض الاستشهادات تبرير هذا الإثبات:

فيما يتعلق بالمفارقة، سنكتفى بذكر ثلاث فقرات.

"الكل يهيم بطريقة خطرة، لأن كل واحد يتعقب حقيقة واحدة؛ وليس خطؤهم فى أنهم يتعقبون بهتانا، بل لأنهم لا يتعقَّبون حقيقةً أخرى" (الفقرة ٨٦٣).

"إذا كان هناك زمن ما ينبغى على المرء أن يجاهر فيه بالضدين، فيكون حين نعتب عليه إغفال أحدهما" (الفقرة ٨٦٥).

"يشمل الإيمان حقائق عديدة تبدو متعارضة: زمن للضحك، وزمن للبكاء...إلخ. أجب. لا تجب...إلخ.

"ومصدر ذلك هو اقتران الطبيعتين فى يسوع المسيح"؛ وأيضا فى العالَمين (خلق سماء جديدة وأرض جديدة؛ حياة جديدة وموت جديد؛ أشياء كلها مزدوجة ومع ذلك نفس الأسماء)؛ وأخيرا فى الإنسانين الكائنين فى

الأتقياء (لأنهما العالمَان، جزء من يسوع المسيح ومن صورته. ومن ثم، فجميع الأسـماء تناسبهما: تقـيَّان، وآثمـان؛ ميت، وحى؛ حى، وميت؛ مختار، ورجيم... إلخ).

إذن فهناك عدد كبير من الحقائق، من صور الإيمان والأخلاق، التى تبدو كريهة، وإن استمرت كلها فى نظام بديع. ويكمن مصدر كل أشكال الهرطقة فى استبعاد بعض هذه الحقائق" (الفقر ٨٦٢).

ليس هناك أوضح من القول: إن إلغاء المفارقة أو تخفيفها، يعنى تحويل الإيمان إلى هرطقة، والحقيقة إلى ضلال.

ولا تقل المسألة وضوحا فيما يتعلق بخطة "الأفكار". إذ تعتمد الفكرة الأساسية لعلم الجمال الجدلى على وحدة المضمون والشكل. ولكن لم يكن ظهورها حينذاك ممكنا للمفكرين المأساويين فى شكلها *التاريخى* الذى يجيز إمكانية التعبير عن مضامين مختلفة، لكل واحد منها قيمة نسبية (من الحقيقة، أو من المحتوى الأخلاقى، أو من الواقعية) بطريقة *صالحة جماليًا* بقدر ما يجد هؤلاء المفكرون شكلا يلائمها. وبدلا من تدرج القيم النسبية، فلا يعرف الفكر المأساوى إلا احتمال الاختيار بين القيم المطلقة والأخطاء المتعددة، وكلها مجردة *بالتساوى* من القيمة.

إذن فالقضية مطروحة بطريقة مختلفة بالنسبة للمفكرين الجنسينيين، ولپاسكال، أكثرهم جسارة وجذرية. فما الشكل الصحيح الذى يتيح التعبير عن مضامين حقيقية، وما الأشكال الأكثر ملاءمة لمحاربة المضامين الخاطئة،

بالإضافة إلى أن، بالنسبة لباركوس وپاسكال، كانت فكرتا "المضمون الحقيقى" متقاربتين، ولكن ليسا متطابقتين.

ويبدو أن المسألة كانت مألوفة فى أوساط الچنسينية، فسيكتب يوما باركوس للأم أنچليك ردا على رسالتها قائلا:

"اسمحى لى القول بأنك تخطئين بالاعتذار عن فوضى خطابك وأفكارك، فلو كانا مختلفين عن هذه الصورة، لما كانا منظمين، خاصة بالنسبة لشخص فى مهنتك. كما أن هناك حكمة تكون جنونا أمام الرب، فهناك أيضا نظام يكون فوضى؛ ومن ثم هناك جنون يكون حكمة، وفوضى تكون نظاما حقيقيا، وعلى الذين يتبعون الإنجيل أن يحبوها، ويشق علىَّ أن أراهم يبتعدون عنها، ويفرون منها، متعلقين بتسويات وترتيبات غير جديرة بهم، كما أنها تخل بتناسق روح الإله، وتتسبب فى تفاوت وتشوه واضحين فى باقى أفعالهم وحياتهم، فلا هم يتبعون فى الظاهر بساطة وصفاء الإنجيل من ناحية، ولا فضول وروح العالم من ناحية أخرى. إذن أحب، يا أمى، معنى خطابك، وأيضا الطريقة التى تعبرين بها عنه، كما أحب الصراحة التى تطلقين بها ذهنك، فتحررينه من قوانين العقل البشرى، دون أن تقيديه بحدود أخرى إلا حدود الإحسان، ذلك الإحسان الذى ليس له حدود عندما يكون كاملا، أمَّا عندما يكون ضعيفا، فلا حصر لحدوده (٤)".

إذن، ففى رأى باركوس تكون الفوضى النظام الوحيد الصحيح للمسيحى، الذى لا يستطيع منح أية ثقة أو قيمة لجهود العقل الدنيوية. وفى هذا الإثبات توجد فكرة تطابق الشكل والمضمون.

ويرتئى باسكال أن الوعى بهذه العلاقة له أبعاد أعمق. فيستطيع باركوس أن يقول " لا " واضحة ومحددة للعالم، لأنه متأكد من قيمة الوحى، ولم يشعر قط – لحد علمنا – بشك يتعلق بوجود الرب، ويقولها أيضا لكل ما يتصل بالعالم فى وعى الإنسان. بينما يمد باسكال الشك والمفارقة إلى الرب نفسه، الذى يمكن للقلب إدراكه بالحس الباطن أو بنوع من الحدس، وإن كان وجوده للإنسان يقينى وغير يقينى، هو حضور وغياب، أمل ومخاطرة، فى كلمة واحدة: *رهان*. ويترتب على ذلك أن باسكال لم يعد يكتفى بمجرد رفض العالم والعقل. فإذا كان باركوس يقول *لا*، فتلزم إضافة *نعم*، وإذا كان يرفض عالما قاصرا، فيجب إضافة البحث *الدنيوى* للقيم الأصيلة.

إذن، يبدو موقف باركوس لباسكال أحادى الجانب؛ وسيعرب باسكال لباركوس عن رأيه فى فقرة مشهورة يقول فيها: "إذا كان هناك زمن ما يجب على المرء أن يجاهر فيه بالضدين، فيكون عندما نعتب عليه بإغفال أحدهما. واليسوعيون والچنسينيون على خطأ بالتكتم عليهما، إلا أن خطأ الچنسينيين أكبر، لأن اليسوعيين جاهروا بالاثنين بصورة أفضل" (الفقرة ٨٦٥ [٥]).

ومن ثم، ما كان باركوس لا يزال يعتبره النظام *الوحيد* المقبول لأى مؤلِّف مسيحى بمعنى التخلى عن البحث عن نظام عقلى، سيبدو لباسكال وكأنه وسيلة مقبولة للتعبير عن موقف البيرونيين (*Pyrrhoniens*)[*]، الخاطئ والقاصر، ولا يصلح للتعبير عن الحقيقة المسيحية. وفى الواقع، إن

(*) المسمى منسوب إلى بيرون (**Pyrrhon**) الإغريقى. وهو صاحب نزعة فلسفية شكية، تقرر أن كل حقيقة احتمالية.

فكرة إيجاد علاقة بين استحالة العثور على حقيقة فى العالم، وغياب نظام عقلى فى الخطة، كان پاسكال قد سبق وعبر عنها، حين كتب:

"پيرونية. سأكتب هنا أفكارى دون ترتيب، وقد لا يكون ذلك فى غموض لا قصد له: وهذا هو النظام الحقيقى والذى سيميز دائما موضوعى بالفوضى نفسها، فإذا عالجت مادتى بنظام، سأكون قد أعطيتها شرفا لا تستحقه، بما أنى أريد إبداء عجزها عن النظام" (الفقرة ٣٧٣).

ولكن الفكر المأساوى تجاوز للپيرونية، ومن ثم، له متطلبات مختلفة تماما من حيث الشكل. إذ يرى أن الإنسان كائن لا يقوى على التخلى عن النظام وإلا سقط، ولذلك فهو يبحث عنه دائما، ولكنه لا يستطيع العثور عليه أبدا.

"نظام. كنت أتمنى تناول هذا القول عن النظام على هذا النحو: لأظهر تفاهة كل الأوضاع فى تنوعها، ولأظهر تفاهة الحيوات المشتركة، ثم تفاهة الحيوات الفلسفية الپيرونية والرواقية، ولكنى لن أكون قد راعيت النظام. وأعرف قليلا ما هو، وكم هم قلة الذين يفهمونه. ولا يوجد علم إنسانى يستطيع مراعاته. ولم يراعه القديس توماس، وإن راعته الرياضيات لكنها عديمة الجدوى فى عمقها" (الفقرة ٦١).

"آخر ما نجده حينما نكتب كتابا، هو معرفة ما ينبغى وضعه فى الأول" (الفقرة ١٩).

لم يكن ممكنا التعبير بطريقة أوضح عن هذا الموضوع، عن قصور أى نظام إنسانى من ناحية، وعن ضرورة البحث الدائم عن نظام مقبول من ناحيــة أخرى. فإذا كانت أولى هذه الفقرات تؤكد قصور النظامين اللذين يستند إليهما المدافعون عن عقيدة أو مذهب خلال هذا العصر (وهما: تأثير القديس توماس، ومنطق ديكارت العقلى)، فالفقرة الثانية تؤكد الطابع غير المحدد للبحث عن نظام؛ كما أنه من الواضح عند الانتهاء مرة أخرى من عمل نكون قد أعددناه، نلاحظ أيضا أن ما كان يمكن وضعه فى البداية، ليس فى مكانه.

ولكن علينا أيضا أن نتساءل، إن لم تكن هناك فقرة فى "الأفكار" تعارض نتائج هذا التحليل. وهذا يعنى أنه يجب علينا فحص الفقرة ٢٨٣:

"النظام. ضد الاعتراض بأن الكتابة ليس لها نظام. فالقلب له نظامه، والذهن له نظامه القائم على المبدأ والبرهنة، ونظام القلب مختلف عنه. فلا يمكن إثبات وجوب أن نكون محبوبين، وذلك بعرض ترتيب أسباب الحب: سيكون ذلك مثيرا للسخرية.

"وليسوع المسيح والقديس بولس نظام الإحسان، وليس نظام الذهن؛ لأنهما يريدان إثارة الحمية ولا يبغيان التعليم.

"وكذلك القديس أوغسطين. ويعتمد هذا النظام أساسا على الاستطراد حول كل نقطة لها علاقة بالنهاية، لإظهارها دائما".

وللوهلة الأولى يبدو البرهان جادا. ولكن هذه الفقرة تكمل تحليلنا وتدعمه بدلا من إبطاله. فلقد علمنا مسبقا "بعدم وجود علم إنسانى" يمكنه مراعاة النظام، وسنرى لاحقا أنه بالإضافة إلى البحث عن نظام مقبول، فهذا العلم يفشل عندما يريد إثبات وجود الرب ومصادرات الهندسة. لكن قوة عليا تركيبية- القلب - أتاحت للإنسان إن لم يكن الوصول إلى هذه الحقائق الواقعية الثلاث الأساسية بالنسبة له - رغم أنها ليست فى متناول ذهنه - فعلى الأقل أتاحت له الرهان على حقيقتها، وربط وجوده بهذا الرهان. ولكن الإنسان ***لا يستطيع أبدا***، خلال حياته الدنيوية، أن ينكر طابعه باعتباره كائنًا عقليًا فالذهن الإنسانى يدخل الاضطراب والمفارقة حتى إلى هذه الحقائق الواقعية الثلاث التى يلزم القلب الإنسان بالبحث عنها وبافتراضها طوعا، وهى: وجود نظام، وصلاحية المصادرات، ووجود الرب. ويقتضى الذهن من هذه الحقائق تبرير موقفها أمامه، مذكرا دائما بالطابع المشروع - والضرورى يقينا- لقرارات القلب، وإن كانت أيضا مقصودة وتعسفية. فمن المؤكد أن الرب موجود، ولكن لا ينبغى أبدا نسيان أن هذا اليقين رهان، ومن المؤكد أن المصادرات مقبولة، ولكن علينا أن نتذكر دائما عجزنا عن إثباتها، ومن المؤكد أيضا أن النظام موجود، ولكن يجب التذكر أنه "لا يوجد علم إنسانى" يستطيع رعايته.

إلا أنه لا توجد هذه التحديدات ***الخاصة بالإنسان*** للذين تجاوزوا حال الإنسان الموصوم بالخطيئة الأولى. فالرب، والقديسون، والملائكة، والأولياء، يعرفون بعلم يقينى وجود الرب وعدد أبعاد الفراغ؛ ومن ثم، فمن الطبيعى أن

يكون لديهم نظام حقيقى، وأن يكون هذا النظام ماثلا فى المؤلفات التى خلفوها لنا. فلقد توصل يسوع المسيح، والقديس پولس، والقديس أوغسطين إلى ما هو ليس فى متناول أى إنسان، وبالتأكيد ليس فى متناول بليز پاسكال، الذى كان واعيا إلى حد كبير جدا لوضعه وحدوده.

- ٣ -

وفى النهاية، علينا أن نفحص قيمة طبعتى برنشڤيج ولافوما(*Lafuma*)[٦] وهما غير مستبعدتين من التحليل السابق ولا تقعان تحت طائل هذا النقد.

وتتميز هاتان الطبعتان مقارنة بالطبعات الأخرى بأنهما لا تستندان إلى خطة "موثوق بها" أو "صحيحة" أو حتى تقترب من الخطة التى قد يكون "العمل المنتهى" قد حققها.

وهذا يلزمنا بطرح قضية العلاقة بين *الترتيب الواقعى* و*الترتيب المبدئى* فى "الأفكار" نظرا لأنه من المحال ماديا تجنب *نظام ما واقعى*.

سبق أن قلنا: إن الشكل الوحيد الملائم لمحتوى "الأفكار" هو الفقرة، بما أنها سعى *لترتيب مبدئى*، ولكنه سعى لم يصل إلى هدفه، ولم يقدّم إلا *ترتيبا واقعيا*، ولم يدع أنه حقق أو حتى اقترب من الأول. وعلى كل طبعة من "الأفكار" احترام هذا المقتضى الأول.

ولكن يجب أن نضيف أن ***الترتيبات الواقعية*** المختلفة ليست متساوية لفهم هذا العمل كما أنها ليست تعاوضية. فهناك على الأقل تقسيم إلى ثلاثة أقسام يبدو لنا مميزا بصورة خاصة: ويبدأ هذا التقسيم بالطابع المفارق للإنسان (بؤس وعظمة...إلخ) ليصل إلى الرهان وينتهي بالأسباب المقبولة للإيمان، وإن لم تكن أسبابا جبرية (المعجزات، والرموز، وأسلوب الأناجيل...إلخ).

وفى الواقع تكون ضرورة الرهان أوضح عندما ندرك موقف الإنسان الذى يجد نفسه عاجزا تماما من "أن يقول أشياء واضحة" وصحيحة فى أى مجال مهما كان. وتكتسب الأسباب التاريخية والتجريبية للاعتقاد فى حقيقة الديانة المسيحية- والقاصرة طالما أنها لا تستطيع الاستناد إلا إلى نفسها – أهمية كبرى، ما إن ندرك الضرورة التى يجد الإنسان فيها نفسه – لأسباب "عملية" خاصة بالقلب- أن يراهن على وجود الرب، حتى وإن كان خارج أى دليل وضعى(٧).

إذن، فالمطلوب من الناشر أن يحقق هذا الترتيب، الأفضل فى ***الواقع*** – ولكن دون أن يلتمس له أى امتياز من حيث المبدأ.

ونسبة إلى هذا المعيار، يجب الحكم على القيمة الخاصة لطبعتى برنشفيج ولافوما.

وباسم مجموعة من الأدلة اللغوية التى تبدو لنا مقبولة – وإن أقررنا بأننا غير متخصصين للحكم عليها- يرتئى السادة. تورنور***(Tourneur)*** كوشود (***Couchoud***) أن النسخة تعرض ترتيبا للفقرات قام به پاسكال بنفسه،

فى وقت ما من حياته؛ إذن يجب ترجيح هذا الترتيب على أى ترتيب آخر، لا يستطيع بالطبع الاستناد إلى حجة أفضل.

ونضيف أن هذا الترتيب يستوعب التقسيم الذى ذكرناه، وهو: الإنسان المفارق، الرهان، أسباب الإيمان. ولكن هناك اعتراضا مقبولا لا يوافق على هذا الشكل لطبعة "الأفكار". ومهما كانت قيمته فى القرن السابع عشر، فهو يَمثل لنا *اليوم* بكل ثقل پاسكال، ومن المؤكد أنه أوجد، لهذا السبب لدى أكثر القراء تدقيقا (مثل السيدين مينار وأورسيبال) توهما بترتيب مبدئى مفضل على الآخرين وأقرب إلى حد ما من الترتيب النهائى. وسبق وأن قلنا إن هذا يعد تشويها لرسالة "الأفكار".

ومن ثم – ونظريا – تبدو لنا طبعة برنشڤيج المفضلة. ولقد أراد برنشڤيج بتقسيمها إلى ثلاثة عشر قسما، أن يستبعد "أية فكرة مسبقة عما يمكن أن يكون دفاع پاسكال"، ويكتفى "بتقديم الفقرات بحيث يتاح للقارئ الحديث فهمها، ودون نزع طابع الفقرات منها، ودون الادعاء بكشف سر الخطة، الذى حمله پاسكال معه إلى القبر[٨]".

والاعتراض الوحيد – والضعيف – على هذه الطبعة هو؛ وضع الرهان فى القسم الثالث وقبل الأقسام الرابع والخامس والسادس المخصصة بالتحديد لبعض مظاهر الطابع المفارق للإنسان (حياة اجتماعية، فلاسفة، وأخلاق) بدلا من وضعه فى الوسط– أى فى مركز توزيع العمل – كما هى الحال فى الطبعات التى تلت هذه النسخة.

ومهما كانت مزايا وعيوب هاتين الطبعتين، فتفوقهما على الأخريات، اللاتى يسعين لإيجاد نظام مبدئى مقبول، يبدو مؤكدا ولأسباب غريبة عن برنشفيج ولافوما.

وهناك مفارقة أخيرة ظهرت بعد وفاة ناشرى هذا النص المفارق. فناشراه وجدا ترتيبا يعد الأفضل، ولكن لأسباب يجهلانها، وهما يبررانه بأدلة تهدد بإخفاء صحته، بل وبتشويهها(٩).

الهوامش

(١) انظر على سبيل المثال: TH. SPOERRI: Der Verborgene Pascal, Furche-Verlag, Hamburg, 1955. Sur les pensées de derrière la tête, dans Pascal, l' homme et l' oeuvre, Paris, Ed. De Minuit, 1955.

(٢) سنسمح لأنفسنا بذكر بعض الأمثلة الموحية بصفة خاصة. فعلى سبيل المثال كتبت الآنسة روسييه (فى La Foi selon Pascal, I, p.17):"كثيرا ما يحدث لپاسكال أن يتفحص الواقع، ليس فى ذاته، ولكن فى الذهن الذى يفكر فى الواقع، ورغم ذلك يستعمل فعل *كان*، أو *وجد* (être)، بدلا من *بدا* (paraître) الأقل لبسا. فيقول "تكون الأشياء صحيحة أو خاطئة، وفقا للجانب الذى ينظر منه إليها" الفقرة ٩٩.

وكانت طبعة پور- رويال تمتثل لشاغل الوضوح والدقة المشروع، فتستعمل هنا فعل *بدا*. كما كتب: "إنه لصحيح من جهة (أن السماء والطيور تقيم الدليل على وجود الرب) لبعض النفوس التى أعطاها الرب هذا العلم، ولكن هذا القول خاطئ بالنسبة للسواد الأعظم" الفقرة ٢٤٤). هنا أيضا من الواضح أن هذا الرأى فى ذاته صحيح أو خاطئ، ولا يمكن أن يكون تارة الواحد، وتارة الآخر، إلا بالنسبة لشتى الأفراد. ولكن وجهة النظر هذه هى الوحيدة التى تهم المدافع عن المسيحية".

وهل علينا تكرار أنه بالنسبة للفكر المأساوى، تكون الأشياء صحيحة أو خاطئة خارج أى شكل من التمجيد، كما لا يمكن تجنب هذه المفارقة إلا بالعودة إلى العقلانية أو بإدراج المستقبل التاريخى، أى بالانتقال من الفكر المأساوى إلى الفكر الجدلى؟ أمّا بالنسبة للفقرة ٢٤٤، فنص پاسكال يشير إلى "بعض النفوس" وإلى "معظم". وقد يكون علينا إضافة أنه فى "جوهر" الفكر المأساوى، يكون هذا ***صحيحا وخاطئا***.

ولا يريد چان لا پورت (Jean Laporte) – رغم النصوص – الموافقة على أن پاسكال كان يثبت، من ناحية، وجود عدالة حقيقية، على الإنسان البحث دائما عنها؛ ومن ناحية أخرى، الاستحالة *الجذرية* للإنسان أن يعرف هذه العدالة، وضمنيا *النسبية المتعادلة لكل* القوانين الإنسانية.

وكان هذا الموقف قد صدم أرنو. وإن قبل على الأقل أن لدى پاسكال فكرا مختلفا عن فكره، ولكنه خاطئ. بينما يريد لاپورت – مهما كان الثمن – إسناد موقف أرنو إلى پاسكال. وبالطبع طريقة الوصول إلى هذه الغاية فى متناول اليد، فيكفى تخليص فكر پاسكال من "المبالغات اللغوية" وأن "تستمع إليه بإنصاف". كتب لاپورت: "إنها مبالغة واضحة ويشتم منها رائحة الكلڤينية، أن تدافع مع مؤلف "الأفكار" عن عدم وجود شىء أساسى *عادل* بين البشر بخلاف المسيحية، إذا سمعنا من هذه العدالة عبارة تقول: *القانون هو الذى*: (quae jus est)، الخاصة بالأفعال وليس بالأشخاص، والتى تجعلنا نقول على سبيل المثال؛ إنه من العدل ألا نقتل أو ألا نسرق، أو أن النظام المدنى هذا عادل".

يلخص هذا النص بأمانة النقد– المبرر أو غير المبرر– لأرنو لـ"لأفكار". ولكن لاپورت يضيف الملاحظة التالية:

"نعلم أن پاسكال كان يدافع عن "وجود قوانين طبيعية، ولكن هذا العقل الجميل الفاسد أفسد كل شىء". فى الواقع – إذا غضضنا البصر عن المبالغات اللغوية – سنجد أن فكر پاسكال لا يختلف كثيرا عن فكرا أرنو والقديس أوغسطين؛ فيكفى ألا يصل الفساد إلى العقل بعمق كبير، حتى يدع المبادئ الأساسية للقانون تدوم، فبفضلها يسود على المجتمعات الإنسانية *مبادئ عدالة الالتزام الأخلاقى الفورى* (officium secundum). وإذا استمعنا إلى پاسكال بإنصاف، فهو لا ينفى ذلك على الإطلاق (انظر، على سبيل المثال، "الأفكار"، ص٤٥٣)".

انظر: **LAPORTE:** ***La Doctrine de la Grâce chez Arnauld*, Paris, P.U.F., 1922, p.148-149.**

ومن المسلم به، إذا لم نتخلص من المبالغات اللغوية، وإذا لم نستمع "بإنصاف" ولكن بلا تصنع، فسنجد أن پاسكال ينفى بالتحديد أن الفساد قد أبقى على مبادئ القانون الأساسية (لأنه أفسد كل شيء ولأن القوانين الوضعية تحتوى على مبادئ العدالة، حتى على الالتزام الأخلاقى الفورى). ويعد الاستناد إلى الفقرة ٤٥٣، أغرب ما فى النص المذكور. ونظرا للسطور السابقة ، فقد نتوقع فكرا، يكون قد أوهم بوجود قيمة نسبية للقوانين الإنسانية. وفى الواقع، تؤكد الفقرة بوضوح قصور كل القوانين:

"لقد أسسنا واستخرجنا من الشهوة قواعد رائعة للأمن والأخلاق والعدالة، ولكن فى الواقع، أساس الإنسان القبيح، هذا *الخلق الشرير*. (figmentum malum) – احتجب فحسب، ولم ينتزع".

إذن فلا تحتوى القوانين على أية "مبادئ" لعدالة صحيحة، إلا إذا قبلنا بوجود عدالة، أو حتى *التزام أخلاقى فورى* يحجب الشهوة دون انتزاعها.

(٣) حسبما نقبل مواقف هيجل وإنجلز وستالين، أو موقف لوكاتش (١٩٢٣). ومن الصعب تحديد موقف ماركس.

(٤) **Lettre de Barcos ă la Mĕre Angélique du 5 décembre 1652. 'Archives d Amersfoort, recueil 35.**

(٥) فضلا عن أهمية هذه الفقرة نظريا، فلها أيضا أهمية تاريخية ("واليسوعيون... إلخ") ولن تتاح لنا فرصة العودة إلى هذه الفقرة ثانية. فى الواقع، يبدو تفضيل پاسكال لليسوعيين على الچنسينيين غير متوقع من كاتب "الريفيات" ويحتاج إلى تبرير. ولا يرضينا تأويل الآنسة لويس (Lewis)، التى ترى أن الأمر هنا يتعلق بلاشك بالنعمة وبحرية الاختيار" (**PASCAL,*Pensées et Opuscules,* Ed. La Bonne Compagnie, p.554**)– لأن الچنسينيين كانوا قد جاهروا مثل اليسوعيين– إن لم يكن أكثر– بقبول قوة النعمة وحرية الإنسان (حتى إمكانية مقاومة النعمة). وقد يكون من المدهش أن يجد پاسكال *حول هذه النقطة* أن

الجنسينيين أحادى الجانب أكثر من اليسوعيين، فإذا كان يعتقد بالفعل فى هذا الرأى، فسنجد صعوبة فى فهم هدفه من كتابة "الريفيات" التى لم يتنكر لها قط.

ويبدو لنا من الأوقع قبول أن پاسكال يفكر فى صفة لليسوعيين أكد عليها دائما، وهى أنهم يخفضون من جناحهم للدينا، ويقبلون التعريض للشبهات الذى تتضمنه الحياة فى العصر (رغم أنه، والجنسينيين الآخرين، لم ينفوا قط أن اليسوعيين مسيحيون يحسبون حساب واجب تفضيل الرب على الدنيا، على الأقل مبدئيا). بينما كان الجنسينيون المتطرفون يفضلون رفض الدنيا من جانب واحد. وفى الواقع *إذا نظرنا إلى الأشياء بنظرة سطحية*، قد نستطيع القول: إن اليسوعيين أقرب من الجنسينيين إلى الرفض الدنيوى للعالم، وهو الموقف الذى اعتنقه پاسكال فى سنوات عمره الأخيرة. لكن هذا الجانب الظاهرى يتلاشى إذا نظرنا إلى الأشياء عن قرب، لأن اليسوعيين "بمجاهرتهم بالاثنين" لم يقفوا على الطرفين، بل فى الوسط، وعلى مسافة متعادلة من الطرفين. فهم لا يعيشون تماما فى العالم مثل الملحدين والمتشككين، ولا تماما من أجل الرب مثل النساك. ولم يوجبوا الجمع بين الطرفين، مثلما فعل پاسكال. ولقد أفسد طابعهم الدينى حياتهم فى العالم وجعلها جزئية تماما، كما أفسدت رغبتهم فى السيطرة والمؤامرة ورعهم الدينى. وكانت "الريفيات" على حق لأنهم خطرون، وبصورة مضاعفة لأن بإفسادهم الحقيقة اتخذوا موقفا يمكن استخدامه كـــ "شكل"، كما استخدمه پاسكال فى الفقرة التى قمنا بتحليلها.

(٦) نكتب لافوما، رغم أن الفكرة- التى ترتب عليها هذه الطبعة، وفقا لترتيب النسخة الموجودة فى المكتبة الأهلية الفرنسية (B.N.F. Fr. 9203) كما وضعه پاسكال بنفسه – سبق أن صاغها وأنجزها زاكارى تورنور (Zacharie Tourneur). فإن طبعة تورنور الپاليوجرافية (paléographique)، لم تكن سهلة الاستعمال بالنسبة لمعظم القراء، فجرت العادة تدريجيا على اعتبار طبعة لافوما نموذجا للطبعات التى تتبع ترتيب هذه النسخة.

(٧) يبدو لنا أن الفقرة ١٨٧ تستند إلى هذا الترتيب الواقعى: " يجب البدء بتوضيح أن الدين لا يتعارض مطلقا مع العقل؛ وأنه جليل ويجب توقيره (الطابع المفارق للإنسان، جولدمان)؛ ثم أن يكون محببا إلى النفس، وأن يتمنى الصالحون أن يكون حقيقيا (الرهان، جولدمان) ثم إثبات أنه حقيقى (الأسباب غير الجبرية للإيمان، جولدمان).

"جليل لأنه عرف الإنسان جيدا ومحبب إلى النفس لأنه يعد بالخير الحقيقى".

(٨) **PASCAL: Pensées et Opuscules, Ed.Br., p.269.**

(٩) فى مقال صدر مؤخرا بعنوان: **La Crise des "Pensées" de Pascal, –*le Flambeau*, n⁰ 2, 1955.** ، يطالب السيد پول لويس كوشود بطبعة تاريخية لـ"لأفكار"، التى– فى حالة تحقيقها – ستكون بالتأكيد أداة ثمينة للدراسة.

الفصل العاشر

الإنسان والوضع البشرى

-١-

كما فى مؤلفات كانط، تكون المجالات النظرية والعملية، الأبستمولوجية والأخلاقية، فى "الأفكار" منفصلة ومتوازية بدقة فى آن واحد.

مما جعلنا نبدأ بفحص أساسها المشترك.

للوهلة الأولى، هناك قضية مطروحة، يبدو لنا أن توضيحها عاجل بصفة خاصة. تتعلق هذه القضية بصلة البشر بالطرفين المتعارضين والمتناقضين وبصلتهم باللامتناهيين، بما أن فى أى مجال، يكون الطرف هو اللامتناهى.

حول هذه النقطة يبدو – حقيقةً – أن عددا من المعطيات مكتسبة بالنسبة لمعظم محبى ودارسى پاسكال: على سبيل المثال، يرى پاسكال أن الإنسان كائن متوسط، لا هو ملاك ولا هو حيوان، ويقف فى الوسط على مسافة متعادلة من اللامتناهيين.

ولكن، فور صياغة هذه الملاحظة، بدأت الاختلافات تتجلى. فى الواقع قد نؤول تصورات "الوسط" و"المسافة المتعادلة بين اللامتناهيين" بطريقتين

متعارضتين بشدة، فتؤديان سواء إلى الرؤية المأساوية، أو إلى موقف أنصار أرنو، وحتى إلى الرأى الرشيد البسيط.

والدراسات الممتعة - والقيمة طالما أنها تتحدث عن أرنو - حول مذهب پور- روپال معروفة، ولقد كتبها چان لاپورت الذى يعتقد أنه لا يوجد اختلاف *أساسى* بين أفكار أرنو وپاسكال. فَرسَم كل فصل مطابق للآخر: مذهبان، يتجه كل واحد منهما نحو طرف متعارض مع الآخر- جبروت الإنسان، وموقف مولينا وعجز الإنسان، والكلڤينية - وفى الوسط وعلى مسافة متعادلة من الاثنين، يوجد مذهب پور- روپال.

حتى إذا كنا لا نعتقد أنه "مذهب پور- روپال"، فهو بالتأكيد مذهب عدد كبير من الچنسينين، لكن هذا المذهب - رغم بعض المظاهر - لا يشترك فى شئ مع المذهب المطروح فى "الأفكار"، وعلينا أن نثبت ذلك، مما سيضطرنا إلى فحص دقيق لبعض الفقرات، التى قد يثير تأويلها النقاش.

فى رأى پاسكال، الإنسان بالتأكيد كائن متوسط، سيظل ***مهما يفعل*** فى الوسط وعلى مسافة متعادلة من الطرفين المتعارضين. ولكن بدلا من أن يكون هذا الوضع مثاليا، وأن يسبغ عليه رفعة، يضعه على النقيض فى وضع غير محتمل ومأساوى. لأن المكان الوحيد الطبيعى (إذا كان لهذه الكلمة معنى) حيث يمكن للإنسان العثور على السعادة والهدوء، موجود فى ***الطرفين فى آن واحد***، وليس فى الوسط، وبما أن الإنسان لا يقوى على فعل شىء للاقتراب من أحد الطرفين، فيظل فى الواقع ساكنا رغم اضطرابه الظاهرى،

ولكن ليس هذا السكون توازنا، بل توتر دائم، وحركة جامدة، تنزع إلى الراحة والثبات، وتحدث دون إحراز أى تقدم، وسط انهيار مستمر.

ومن الصحيح أيضا أن عددا ما من الأفكار (جمعها برنشفيج تحت أرقام ٣٤-٣٨ و ٦٩-٧١) قد تحبذ *ظاهريا* التأويل الذى يرى فى الإنسان كائنا مقدرا له العيش داخل أبعاد متوسطة، وعلى مسافة متعادلة من الطرفين. وينبغى فحص هذه الأفكار من الآن.

ولنبدأ بفكرتين من بينهما تبدوان للوهلة الأولى موحيتين بصفة خاصة:

"**لا متناهيين،** ***وسط.*** عندما نقرأ سريعا جدا أو بطيئا جدا، لا نفهم شيئا" (الفقرة ٦٩).

"كثير جدا من النبيذ، وقليل جدا منه: إذا لم تعطه نبيذا، فلن يستطيع العثور على الحقيقة، وإذا أعطيته الكثير منه، فالنتيجة واحدة" (الفقرة ٧١).

بلا شك يبدو هذان النصان – ودون الرجوع إلى الفقرات الأخرى – وكأنهما يوصيان بسرعة متوسطة للقراءة، وبتناول كمية معتدلة من النبيذ، رغم أنهما فى هذه الحالة سيتعارضان مع فقرات أخرى عديدة من "الأفكار".

ولكننا نضيف من الآن أنهما يحتملان تأويلاً آخر، وإن بدا للوهلة الأولى أكثر تصنعا، فإن فيه ميزة كبيرة، وهى إدراج هاتين الفقرتين فى باقى العمل والحفاظ بصورة أفضل على الترابط المنطقى للنص الباسكالى. فقد نقرأ فيهما هذه الملاحظة: أن النبيذ وسرعة القراءة لهما بالنسبة للإنسان نفس الطابع المفارق لباقى الكون، وأن لهما الطابع المتناقض فى أنهما ضروريان

للفهم وخطران عليه، وأنهما يساعدان على معرفة الحقيقة، كما يشكلان عقبة في طريقها.

وهناك ثلاث كلمات، في إحدى هاتين الفكرتين، تشير إلى أن هذا التأويل الأخير هو الأفضل. وهذه الكلمات موجودة على رأس الفقرة ٦٩: *لا متناهيين، وسط*. ولا نرى جيدا ما قد تعنيه هذه الإشارة إلى اللا متناهيين، إذا كان الأمر لا يتعلق إلا بقول: إنه ينبغي عدم القراءة بسرعة كبيرة أو ببطء كبير. بينما تصبح مفهومة وطبيعية، إذا قبلنا أنه - بالنسبة لپاسكال - يقتضي الفهم الحقيقي في كل مكان وفي أي شيء جمع *الأطراف* المتعارضة، وأن *أي* توجه نحو اتجاه يصبح خطرا، إذ سيترتب على التوجه نحو أحد المتناهيين، الابتعاد عن المتناهي المضاد. فللوصول إلى فهم *صحيح*، ينبغي تناول النبيذ وعدم القراءة ببطء شديد، ولكن، في بحثنا عن هذا الفهم للانتقال من الضلال إلى *الـ*ـحقيقة، إذا أكثرنا من كمية النبيذ وزودنا سرعة القراءة، فالأثر الصحي لهذه الخطوة سيتلاشى، بعد أن أبطل مفعوله ابتعادنا عن المتناهي *الآخر*. إذن، فنحن مضطرون بحكم وضعنا البشري أن نظل في الفهم التقريبي - المشوب بالصح والخطأ - للأبعاد المتوسطة، فهم مجرد من القيمة، ولا يستطيع الإنسان - ليظل إنسانا - الاكتفاء به.

ويبدو لنا أن التماسك الذي يؤكده هذا التأويل لإجمالي "الأفكار"، وأيضا الدلالة الطبيعية التي تتلقاها الكلمات "لا متناهيين، وسط"، لهما أدلة قوية لصالح هذا التأويل. ولكن علينا أن نقر بأنها ليست قاطعة.

فقد كان من الممكن جدا أن يصل پاسكال إلى حد التناقض مع نفسه، وأن يكون للكلمات "لا متناهيين، وسط" معنى لم يخطر لنا ببال.

ولكن الفقرة ٧٠ تدعم تأويلنا: "أجادت الطبيعة فى وضعنا فى الوسط، بحيث إنه – إذا غيرنا جانبا من الميزان – غيرنا أيضا الجانب الآخر: ***أنا نفعل: Je Fesons***". وهذا يجعلنى أعتقد أن هناك زنابك فى رأسنا منظمة بعناية، تجعل من يلمس أحدها، يلمس أيضا الآخر المعارض" (الفقرة ٧٠).

تندرج هذه الفقرة بدقة فى إطار التأويل الذى اقترحناه. وضعت الطبيعة إنسانا فى الوسط، فى موقف مفارق ومتعارض (يعبر عنه ويصوره اتحاد المفرد بالجمع)، فهو مرتبط بكفتى الميزان المتقابلتين، بحيث لا يستطيع فى جميع الأحوال – لتجنب التناقض – أن يتخذ مكانه بتصميم فى مكان واحد. فأى توجه نحو إحدى الكفتين قد يزيد الجاذبية نحو الآخر.

ويبدو لنا أن المعضلة قد حسمت نهائيا، إذ نجد فى الفقرة ٧٢ الشهيرة عن المتناهيين، مقطعا مماثلا للفكرتين اللتين ذكرناهما.

"شباب أكثر مما ينبغى، وشيخوخة أكثر مما ينبغى، يعوقان الذهن؛ إفراط فى المعرفة وقليل منها".

إن تشابه النصوص واضح بما فيه الكفاية لنقرَّ بضرورة تأويل النصوص الثلاثة بنفس الطريقة، أى بإجمالى الفقرة ٧٢، التى لا تثير أدنى شك. فالنص يتواصل بالطريقة التالية:

" وأخيرا، تكون الأشياء المتطرفة بالنسبة لنا وكأنها لم تكن قط، ونكون بالنسبة لها وكأننا لم نكن قط: إنها تفلت منا، ونحن نفلت منها.

"وهذا هو وضعنا الحقيقى؛ مما يجعلنا عاجزين عن أن نعرف بصورة يقينية، وعن أن نجهل بصورة مطلقة. نندفع، نحو وسط فسيح، حائرين وطافين، مدفوعين من طرف نحو الآخر. وعند أحد الحدود نتخيل أننا سنتعلق به ونثبّت، ولكنه يميد ويتركنا؛ فإذا لاحقناه، أفلت من قبضتنا، وانساب، وفر فرارا أبديا. لا شىء يتوقف من أجلنا. وهذه هى حالنا الطبيعى، وإن كان يتناقض تماما مع ميولنا؛ نحترق رغبة للحصول على موقع صلب، وقاعدة أخيرة ثابتة لتشييد برج عليها، يرتفع إلى اللامتناهى، ولكن أساسنا كله يقرقع، والأرض تنشق حتى الهاوية.

"إذن لا ينبغى علينا أبدا البحث عن اليقين والصلابة. فتقلب المظاهر يضل دائما عقلنا، ولا شىء يستطيع تثبيت المتناهى بين اللامتناهيين، اللذين يحتجزانه ويفران منه".

فإذا كانت الكلمات "شباب أكثر مما ينبغى، وشيخوخة أكثر مما ينبغى، يعوقان الذهن؛ إفراط فى المعرفة وقليل منها" تعنى أن" وضعنا يجعلنا عاجزين أن نعرف بصورة يقينية، وعن أن نجهل بصورة مطلقة"، وأنه هكذا "لا شىء يستطيع تثبيت المتناهى بين اللامتناهيين، سيكون من الصعب الإصرار على أن الفقرتين ٦٩ و ٧١ بنصيهما المتماثلين قد تعنيان قبول وضعنا البشرى المتوسط، فهما يعنيان العكس على وجه الدقة.

والقضية محسومة حتى من وجهة نظر الشرح الأدبى للنص.

-٢-

وقبل أن نعرض الطريقة التى نفهم بها "الأفكار"، ينبغى استبعاد أكبر عدد من النصوص، التى قد تسول لنفس قارئها معارضة تأويلنا.

فى الموضع الذى توقفنا عنده فى استشهادنا الأخير، يوجد سطران يبدوان متعارضين بوضوح لأطروحتنا:

"فإذا أحسنا إدراك هذا، أعتقد أننا سنخلد للهدوء، كل فى الحالة حيث وضعته الطبيعة. فهذا الوسط الذى آل إلينا فى القسمة، ودائما ما يكون بعيدا عن الطرفين" (الفقرة ٧٢).

نص مقلق بما فيه الكفاية لأن نتساءل عن معناه. فهل كان پاسكال ينصح حقا الإنسان بالاكتفاء بوضعه البشرى، بالخلود للراحة والتخلى عن طلب اتحاد الأضداد والبحث عنه؟ لا نعتقد ذلك.

فى الواقع، تشير السطور التالية لهذا المقطع بصورة واضحة – بما فيه الكفاية – أن كلمة "راحة" تتعلق هنا ***بالغايات الدنيوية***، وبالوهم الذى يصور للإنسان أنه بتغيير مكانه ***فى العالم***، بأن يصبح عالما أو ملكا، بأن يطيل عمره عشر سنوات أو عشرين سنة، قد يغير قليلا من وضعه البشرى.

فى الفكر المأساوى، كل ما هو محدود وناقص يكون ***أيضا*** مجردا من القيمة. فأحد أوهام الإنسان الرئيسية يكمن فى اعتقاده بأن هنا الأفضل

والأسوأ، وليس فقط الحقيقي والمزيف، الجيد والسيئ. فى الواقع، لا يوجد للأمل الإنسانى أى احتمال ممكن فى الزمان وفى المكان، فالإنسان يعيش من أجل اللامتناهى والأبدية فحسب.

"هذا الوسط الذى آل إلينا فى القسمة، ودائما ما يكون بعيدا عن الطرفين، فما أهمية أن يكون لدى الإنسان علم أكبر – قليلا – بالأشياء؟ فإذا كان لديه بالفعل هذا العلم، سيتناول الأشياء من أعلى – قليلا – مما يفعل. أليس بعيدا للغاية ودائما من الطرف، وأليست مدة حياتنا أيضا قصيرة جدا فى الأبدية، لتستمر لمدة عشر سنوات أكثر؟

"من منظور هذين اللامتناهيين، كل المتناهيين متعادلون، ولا أرى لماذا أرسى خيالى على واحد بدلا من الآخر. فمجرد المقارنة التى نعقدها بيننا والمتناهى، تؤلمنا".

وقد نسمى الوهم الحِسَّوى (*sensualiste*)، أو المتشكك[١]، ذلك الوهم الذى يجعلنا نعتقد أننا نستطيع العثور فى العالم على حقائق، وإن لم تكن صحيحة، ولكنها قريبة إلى حد ما من القيم الموثوق بها لتصبح الحياة الدنيوية محتملة.

ولكن هناك وهما آخر مكملا، ولا يقل عنه خطورة: وهو الوهم العقلانى، الذى يجعلنا نعتقد أن الإنسان قد يستطيع تحقيق قيم ليست نسبية، بل ***مطلقة***، إذا اتجه نحو لامتناه واحد، الخاص بنقاط البداية، والمبادئ الأولى، مع تجاهل اللامتناهى المضاد أو التخلى عنه.

ولا يفهم العقلانى المفارقة، ولا يعرف أن زنابك الإنسان "منظمة بعناية، تجعل من يلمس أحدها، يلمس أيضا الآخر المعارض" (الفقرة ٧٠).

" نعتقد بصورة طبيعية أننا أقدر على الوصول إلى وسط الأشياء من احتضان محيطها، فالمدى المرئى للكون يتجاوزنا بوضوح، ولكن بما أننا نتفوق على الأشياء الصغيرة، فنعتقد أننا أقدر على امتلاكها، ولكن لا ينبغى أن تكون القدرة على السير إلى العدمَ أقل من القدرة على السير إلى الكل؛ فيجب أن تكون هذه القدرة لا متناهية للاثنين، ويبدو لى أن من يكون قد فهم المبادئ الأخيرة للأشياء، قد يصل أيضا إلى معرفة اللامتناهى" (الفقرة ٧٢).

ومن ثم، فعلى الأرض، يظل الإنسان – الذى لا يستطيع الاكتفاء إلا بالقيم المطلقة، وهذا يعنى اللامتناهية، والذى لا يستطيع التوجه نحو لا متناه دون أن يوقفه فورا اللامتناهى المضاد – ثابتا ولا يقوى على التقدم الحقيقى.

وبالتالى، ونعرف ذلك مسبقا، يكون العالم بلا إله، كما ينبغى على الإنسان – إذا أراد أن يظل إنسانا – أن يرفض هذا العالم.

وهل هذا يعنى أن اليأس قد يكون الشكل الوحيد الأصيل للضمير الإنسانى؟ هل پاسكال متشكك أو متشائم؟ لا، على الإطلاق، فإذا كان پاسكال يرى أن جمع الطرفين المضادين يكون القيمة الوحيدة الصحيحة والمطلقة، كما يعرف أيضا أنها ليست وهما ولا يوتوبيا، لأن "الطرفين يتجاوران ويجتمعان من فرط بعدهما عن بعض، ويلتقيان"، ولكن لا ينبغى أن ننسى أنهما يلتقيان "فى الرب، والرب وحده".

-٣-

عندما حددنا لأنفسنا دراسة الوضع البشرى كما يراه باسكال، كان من الطبيعى، بعد تناول الفقرة عن اللامتناهيين، أن نتعرض لمسألة "اللهو".

ولكن حدث خلال دراستنا، أننا قمنا، فى نفس الوقت الذى نعرض فيه فكر باسكال، بمقاومة أية محاولة تعزو مذهبا إليه *يقبل* بطريقة أيا كانت التحديدات والطبع المتوسط للإنسان.

وكانت هناك نصوص قد تستخدم بهذا المعنى موجودة فى الفقـرات (٦٩- ٧٢)، وأيضا فى مجموعة الفقرات (٣٤-٣٨) مكرسة للمتخصص وللرجل الشامل. ومن ثم، سنقوم بفحصها الآن.

تعبر هذه الفقرات كلها عن نفس الفكرة، وهى أن المتخصص لا يجسد المثل الأعلى للإنسان، فهو يعرف بصورة جيدة جدا مجالا واحدا – على سبيل المثال الشعر أو الرياضيات – ويجهل المجالات الأخرى، بينما الرجل الشامل، الماهر فى كل المجالات "سيتحدث فيما كانوا يتحدثون فيه عندما أقبل عليهم"، ويتميز "بألا ينبغى مطلقا أن نقول عنه إنه يجيد الحديث، عندما لا تكون اللغة موضوع الحديث، وأن نقول عنه إنه يجيد الحديث عندما تكون اللغة موضوع الحديث".

إلا أن فى هذه المجموعة من الفقرات، توجد فقرة يبدو أنها ذهبت بعيدا فى معنى قبول حدود الإنسان والوضع البشرى.

" وما دام لا يمكن للإنسان أن يكون شاملا، بمعرفة كل ما يمكن أن يعرف عن كل شيء، فينبغى عليه إذن معرفة القليل من كل شيء. فمن الأجمل أن نعرف بعض الأشياء من كل شيء، من أن نعرف كل شيء عن شيء واحد؛ وهذا الشمول أجمل. وإذا كان من الممكن الحصول على الاثنين معا، فسيكون ذلك أفضل، ولكن إذا كان علينا الاختيار، فينبغى اختيار الاحتمال الأول، والناس يشعرون بذلك ويفعلونه، لأنهم كثيرا ما يكونون قضاة حصفاء" (الفقرة ٣٧).

ويجب علينا بلاشك إقرار أن پاسكال، ورغم النصوص العديدة المتعارضة، لا يضع هنا *كل* المواقف المجتمعية على نفس الصعيد، وأنه يفضل الرجل الكيِّس على المختصص، ويمتدح الناس لأنهم يفعلون نفس الشيء. فكيف نفسر ذلك؟

نميل فى البداية إلى أن نقيم تفسيرا سوسيولوچيا وتاريخيا سطحيا، فالمفهوم الپاسكالى للرجل الكيِّس يكون ببساطة ذلك المفهوم الذى كان قد انتشر فى القرن السابع عشر فى أوساط البلاط – وجزئيا – فى طبقة البرچوازية العليا لرجال القضاء. ولنفكر فى صلة پاسكال بميريه (*Méré*)، عندئذ يتراءى لنا بصورة طبيعية افتراض أن الموضوع خاص بفكرة بزغت فى أوساط البلاط وانتقلت إلى پاسكال عن طريق ميريه، الذى كان يريد أن يكون منظِّرها.

ومن ثم، كان من الطبيعى أن يقرب برنشفيج هذه الفقرات من بعض المقاطع لمونتانى، وموليير، وميريه. وهذا التقارب له ما يبرره ***جزئيا***، فبالإضافة إلى أن مصطلح "الرجل الشامل" نتج بصورة طبيعية من فلسفة باسكال، فهو يستعمل أيضا مصطلح "الرجل الكَيِّس"، مما يدل على أنه كان قد عقد هذه الصلة بنفسه.

ولكن، إذا نظرنا إلى هذا التفسير عن كثب، فسنلاحظ أن فكرة "الرجل الكَيِّس" كما كانت تبدو شائعة فى البلاط فى منتصف القرن السابع عشر، وكما انعكست فى النصوص التى ذكرها السيد برنشفيج، مختلفة عن تلك التى نجدها عند باسكال رغم بعض التشابه.

فبالنسبة للبلاط، "الرجل الكَيِّس" هو الذى يتميز بذهن لامع، ويعرف آداب السلوك، ويتمتع ببعض الثقافة العامة، وأيضا ببعض المروءة، وإن لم تكن لديه معلومات متعمقة إلا فى بعض المجالات التى تقتضيها الحياة الاجتماعية (مثل الحرب، والقمار، والدسائس، وعند الاقتضاء – نظم أبيات غزلية أو سونيتات(*)... الخ).

وليس من الفطنة أن يطلب أحد من "الرجل الكَيِّس" أن يكون فيزيائيا أو مهندسا.

خلف ما يثار عن هذا الموضوع هناك مثل أعلى – لا يزال حيا، إلى حد ما – لطبقة مسيطرة ثرية وعاطلة، لأنها ترى فى كل نشاط مهنى ونفعى

(*) سونيتة (**Sonnet**): قصيدة من أربعة عشر بيتا.

(باستثناء المهنة العسكرية بالطبع) علامة على الدونية، علامة على طبقة تنفصل – بالتحديد لغياب التخصص – عن كل الذين يمارسون مهنة، ومن ثم، حتى وإن أصبح هؤلاء أثرياء، يظلون فى نظرها منتمين لعامة الشعب. وتعرب صورة الرجل الكيّس عن مثل أعلى أرستقراطى ونبيل لجليس الأمراء، وأيضا – وإلى حد ما – للطبقات العليا لأرستقراطية من رجال القضاء، الذين أثروا بفضل تكاليفهم الوظيفية، فأصبحوا يستمدون منها عزة النفس، والشرف أكثر ما يفكرون فى تقنية الوظيفة وما تجلبه من إيرادات.

وتتبين هذه الفكرة فى المقاطع التى يستشهد بها برنشفيج: فى أحد المقاطع، يوصى ميريه أن يعرف "الرجل الكيّس" جيدا مهنة الحرب، ولكن دون أن يشير مطلقا إلى ذلك فى غير موضعه؛ وفى مقطع آخر ينصحه بأن يتحاشى بأى ثمن الظهور بمظهر المهنى. وفى مسرحية "النساء المتحزلقات"، يقبل كليتندر (*Clitandre*) أن تتمكن المرأة من الحصول على الحد الأدنى من الثقافة العامة: "أوافق على أن تحظى المرأة بمعلومات عن كل شىء". وأخيرا يقول مونتانى بأننا لا نريد هنا "عالمًا فى النحو أو عالمًا بالمنطق، بل شريف نبيل".

نحن بعيدون إلى حد ما عن پاسكال. فهو لا ينتقد المعارف المتعمقة والجادة فى بعض المجالات – بل يقتضيها فى كل المجالات – ولكنه ينتقد التخصص *أحادى* الجانب: "لا يطلق على الأناس الشاملين لقب شعراء أو مهندسين...إلخ، ***بل يكونون كل هذا*** (قام جولدمان بالتأكيد على المعنى)، ومحكّمين لكل هؤلاء"، "فلا يرون اختلافا بين مهنة الشاعر ومهنة المطرّز".

فى الواقع، كانت فلسفة پاسكال الخاصة تقتضى أن يُشبِّه فكرة "الرجل الكَيِّس" بالرجل الشامل، فهو لم يستعرها؛ إذ إن الرجل الپاسكالى فى الفقرات (٣٤-٣٨) يبدو لنا أقرب إلى المثل الأعلى الموجود عند لسنج وكانط وجوته، وأيضا إلى الرجل الكامل فى مجتمع بلا طبقات كما هو ماثل فى فكر ماركس، منه إلى "الرجل الكَيِّس" فى بلاط لويس الرابع عشر.

فتكون *الجملة* - كما سبق أن قلنا - المقولة الرئيسية لأى فكر جدلى (ولأى فكر مأساوى، فلا يوجد اختلاف بينهما حول هذه النقطة)، وهذا فى المجالات الثلاثة للفرد، والجماعة الإنسانية، والكون، ويكون القبول الواعى أو الخادع للجزئى ولأحادى الجانب، المظهر الأساسى لأى فكر غير جدلى. كما تكون الكرة أو الدائرة الصورة الرئيسية لأى فكر جدلى، وقد لا ينبغى أن ننخدع بالصيغ المتعددة الثنائية والثلاثية (المتناهيين، الطريحة والنقيضة والجميعة... إلخ.) التى نجدها عند المُنَظِّرين. وقد نجرى تقطيعا جزئيا فى اتجاهات متناهية العدد بالطبع، وتعنى هذه الصيغ أن أى فقد للتوازن يكون حتميا، علما بأن هذا التوازن يكوِّن أية حقيقة إنسانية (ويكون ديناميا ومشتملا على دائرة تزداد اتساعا بالنسبة للفكر الجدلى، بينما يكون ساكنا ومتوترا بالنسبة للفكر المأساوى). وسيؤدى فقد التوازن بالضرورة إلى رد فعل معاكس، النقيضة، التى ستفضى سواء إلى جمود غير محتمل (بالنسبة للمفكرين المأساويين) أو إلى جميعة توازن أعلى.

إذن، كان من الضرورى ظهور فكرة "الرجل الشامل" مع تجاوز الفردانية العقلانية أو المتشككة بواسطة الفكر المأساوى.

وقد رأى باسكال فى رفض "المهنة" (بمعنى الوظيفة) من جانب الأوساط التى يخالطها نوعا من التشابه، أو إن صح القول "شكلا" للمثل الأعلى للرجل الشامل فى بدء فلسفته الخاصة. كما بدا له أن "الرجل الكيِّس"، الذى نصبه البلاط باعتباره نموذجًا أصليًا، يعتبر الأقل ضررا بالنسبة للاختصاصى أحادى الجانب – الكفء والمحدود – الذى كان يلقاه فى الطبقة البرجوازية والذى سيسود تدريجيا فى القرون القادمة.

ولكن قد يكون من المؤسف اليوم، بعد لسنج وهولدرلين وجوته، وبعد هيجل وماركس، ألاَّ نرى بوضوح الفرق بين نمطين إنسانيين، أحدهما – رغم بعض الخطوط التقدمية (والتى تجعل مسرح موليير لا يزال حاليا) – يعد مع ذلك التعبير الأدق والأكثر ثقافة لمجموعة اجتماعية كان التاريخ يتجاوزها بالفعل، بينما الآخر كان يخط الخطوط الأولى لأخلاق عالم لا يزال ينتظر تحققه.

وبالأحرى – رغم العداوة المشتركة لنمط الاختصاصى الذى سيسود المستقبل العاجل والذى يسوده الآن – فلقد شعر باسكال بهذا الاختلاف الذى أفلت من بعض المعلقين، كما أعرب عنه.

"*ما دام لا يمكن للإنسان أن يكون شاملا*، بمعرفة كل ما يمكن أن يعرف عن كل شىء، فينبغى عليه إذن معرفة القليل من كل شىء. فمن الأجمل أن نعرف بعض الأشياء عن كل شىء، من أن نعرف كل شىء عن شىء واحد، وهذا الشمول هو الأجمل. *فإذا كان من الممكن الحصول على الاثنين، فسيكون ذلك أفضل*، ولكن *إذا كان علينا الاختيار*، فينبغى اختيار

الاحتمال الأول، والناس يشعرون بذلك ويفعلونه، لأنهم كثيرا ما يكونون قضاة حصفاء" (الفقرة ٣٧. تأكيد المعنى من جانب جولدمان).

إذا كان علينا الاختيار، يكون الناس إذن على حق، ولكن بقراءة "الأفكار"، لا ينبغى أبدا أن ننسى، أن أسوأ الشرور يكون الاختيار تحديدا، مادمنا نستطيع - بالرهان على الإله - أن نرفضه، وألا نجعل من الخضوع، بل من الأمل، المقولة الأساسية للوجود.

ولكن، حتى فى هذه الحالة، يبقى أنه لا يمكن "معرفة كل شيء عن شيء واحد"، وأنه ينبغى علينا ، لا الخضوع، بل العزم على "معرفة بعض الأشياء عن كل شيء[٢] ".

وهذا ما دعا پاسكال لرصد ظهور الاختصاصى الذى كان يلقاه ويشعر بصعوده فى المستقبل القريب، فكتب هذه الفقرة التى رغم إشارتها إلى "الناس"، تكون أقرب إلى فكر جوته وهيجل وماركس، منها إلى مواقف موليير وميريه.

ـ ٤ ـ

ولكن هل تشكل "الأفكار" فى إجمالها نظاما مترابطا بدقة؟ ألم يتم قط التخلى عن إثبات الطابع المفارق لأية حقيقة إنسانية؟

فى الواقع، ورغم المظاهر، لا نعتقد أن ذلك قد حدث. بلا شك موقف باركوس مترابط، وسنجده فى المأساتين الأوليين لراسين: "بريتا نيكوس وبيرينيس"، لكن پاسكال سيتجاوز هذا الموقف، وسنراه متخذا موقفا مذهبيا، هو نوع من "توازن غير مستقر" يتوجه – باسم ترابطه الداخلى الخاص – شطر موقف قد نقربه من الفكر الجدلى.

فى الواقع قد نميز موقف باركوس بأنه ثنائى. فمن ناحية، تكون الدنيا السيئة بلا إله، والمفارقة، والمتعارضة، ومن ناحية أخرى، الكون الإلهى الواضح، والأكيد، والصحيح. والمغزى الأخلاقى الناتج عن هذا الوضع بسيط وأحادى الدلالة: الشر يعنى أن الإنسان يريد العيش فى العالم، والخير أن يرفض الدنيا، وأن يعيش كناسك فى العزلة، فى الكون الإلهى، وكحد أقصى فى الموت.

ولكن پاسكال أقدم على خطوة واسعة نحو تجاوز الثنائية حين مدّ مفارقة العالم حتى شملت الإنسان والرب. كان باركوس يرتئى أن الرب يقين مطلق، بينما يكون الرب عند پاسكال يقينا غير محقق، رهانا. وترتب على

الاختلاف فى الموقف نتائج مهمة، فإذا كانت ثنائية باركوس قد أتاحت له رفض الدنيا، والترفع عنها، والتشكك فى العزلة، فمن الطبيعى أن يصل پاسكال – بدءا من فكرة الرهان – إلى مفارقة الرفض الدنيوى للعالم، وإلى العزلة النشيطة التى عاشها خلال السنوات الأخيرة من عمره.

وبالطبع لم يكن بوسع پاسكال إلا الموافقة على هذه الحياة، وفى نفس الوقت نقدها (وسنرى عما قليل أنه أقدم بالفعل على التناقض). وهو الحد الأقصى الذى يمكن أن يصل إليه هذا الموقف.

فالمفارقة أيديولوچيا من الصعب جعلها مترابطة، إذ ينبغى لذلك ***قبولها*** أو ***رفضها*** فى آن واحد.

كثيرا ما كان يقال: إن مذهب الشك موقف لا يحتمل، لأن إثبات أننا لا نعرف شيئا، يعنى مسبقا أننا نعرف بعض الأشياء.

ورغم عدم وجود قاسم مشترك مع مذهب الشك، فلا يمكن الدفع بموقف پاسكال إلى كامل ترابطه دون الوصول إلى الرفض وتجاوز المفارقة، والانطلاق – هكذا – إلى الفكر الجدلى.

وهذا يعنى أن لدى مفكر من مستوى پاسكال – الذى لم يصل إلى الجدلية الهيجلية – ينبغى العثور، على الصعيد المذهبى نفسه، على نقطة يتخلى فيها عن المفارقة، ولكن دون تجاوزها.

وهذه النقطة موجودة بالفعل فى طريقة إبداء رأيه، ليس فى الرب (فلقد سبق أن قلنا إن وجوده للإنسان مفارق)، بل فى الديانة المسيحية باعتبارها دينًا يثبت وجود رب مفارق.

وبالفعل هناك نقطة يقول فيها پاسكال ***نعم***، دون أن يضيف إليها ***لا*** متعارضة ومكملة، حقيقة يقبلها دون أن يتبعها بحقيقة أخرى؛ فى هذه النقطة يثبت التوافق بين– من ناحية – الطبيعة المفارقة للإنسان والعالم، ومن ناحية أخرى، المحتوى المفارق للمسيحية. هى حقيقة أكيدة القول: إن الإنجيل عرف الإنسان جيدا، وإنه برهان أكيد– لا لإثبات وجود الرب– بل لإثبات أن الديانة المسيحية جليلة، وليس بها شىء ضد الحواس والعقل. وهكذا يثبت پاسكال التوافق بين مضمون المذهب المسيحى والطبيعة الإنسانية. ولكن هناك سؤالا مطروحا:

هل كان پاسكال قد سبق أن وافق على وجود ***طبيعة*** إنسانية؟ الإجابة ***نعم*** و ***لا***، ولكن، فى هذه المرة، لا توجد مفارقة، بل معنيان مختلفـــان لنفس الكلمة؛ أو بالأحرى، من وراء لغة مفارقة، يستتر موقف عَقَدى، وليس مفارقا.

فى الواقع، قد نفهم كلمة ***طبيعة*** بالمعنى الماثل فى عبارة مثل ***حق طبيعى*** و ***قانون طبيعى***، والمقصود هنا معيار، أو حقيقة، أو سلوك، مرتبط بالوضع البشرى وعليه يكون المقصود صحيحا، إن لم يكن فى ذاته، فعلى الأقل بالنسبة لكل البشر، بصرف النظر عن الزمان والمكان.

ومن البدهى أن پاسكال، فى "الأفكار"، كان قد نفى وجود أية طبيعة بشرية بهذا المعنى، فكل ما يحسبه البشر قانونا طبيعيا، أو مبدأ للعقل...إلخ. يكون فى الواقع عرفا، ومن ثم، يتغير من مكان إلى آخر، ومن عصر إلى عصر.

" فما تكون مبادئنا الطبيعية إلا مبادئنا المعهودة؟ وسيعطينا عرف مختلف مبادئ طبيعية مغايرة، ونرى ذلك عند التجربة؛ وإذا كانت هناك

مبادئ ثابتة فى مواجهة العرف، فهناك أيضا عرف ثابت فى مواجهة الطبيعة ومبادئ ثابتة أمام الطبيعة وأمام عرف آخر. وهذا خاضع للحالة "(الفقرة ٩٢).

"يخشى الآباء أن ينمحى حب الأطفال الطبيعى. فما هى إذن هذه الطبيعة المعرضة لأن تتمحى؟ العرف طبيعة ثانية، تقوض الأولى. ولكن ما الطبيعة؟ ولماذا لا يكون العرف طبيعيا؟ أكثر ما أخشاه ألا تكون هذه الطبيعة إلا عرفا أوليا، كما أن العرف طبيعة ثانية "(الفقرة ٩٣).

"الذاكرة والسرور إحساسان، وكذلك تصبح الافتراضات الهندسية أحاسيس، لأن العقل يجعل الأحاسيس طبيعية، والأحاسيس الطبيعية تتمحى بواسطة العقل" (الفقرة ٩٥).

ولكن هناك أيضا معنى آخر لكلمة "طبيعية"، قد نترجمها اليوم بطريقة أدق بمصطلح "ماهية"، وحول هذه النقطة، نجد أن پاسكال ينضم إلى مجموعة المفكرين الكلاسيكيين الذين – منذ ديكارت وحتى كانط وهيجل وماركس – لم يشُكّوا قط فى وجود "ماهية" أو "طبيعة بشرية".

إلا أنه بالنسبة لپاسكال، قِوام الطبيعة البشرية (بالمعنى الثانى للمصطلح) بالتحديد ألا تكون لها إلا "أعراف"، كما لا يكون لها "طبيعة" (بالمعنى الأول للمصطلح).

وهذه هى دلالة مقاطع مثل:

"العرف طبيعتنا" (الفقرة ٨٩).

"لا يوجد شيء لا نجعله طبيعيا، ولا يوجد شيء طبيعي لا نعمل على فقده" (الفقرة ٩٤).

لا شيء يثير الدهشة في كل ما سبق. فما كتبه پاسكال في الفقرات ٨٩ – ٩٥، سنجده بلا أي تعديل *ودون أية تكملة* في فكر ماركس وإنجلز، اللذين تجاوزا جذريا المفارقة عن طريق الصيرورة التاريخية.

ولكن، إذا كان الفكر الماركسي يستطيع، بفضل فكرة *الصيرورة*، قول **نعم** و **لا** لكل حقيقة إنسانية دون أن يتناقض، وإذا كان يستطيع – بتصور الإنسان باعتباره فاعلاً – إثبات أنه يحول دائما الواقع – وضمنيا الحقيقة – إلى خطأ، والخطأ إلى حقيقة، فالوضع يختلف بالنسبة للفكر الپاسكالي، إذ إنه *غير تاريخي* وينفي الصيرورة[٣].

تضع المادية الجدلية ذاتها بوصفها لحظة من التاريخ العام، الذي سيتجاوزها بطبيعة الحال. ولكن إذا أثبتت – كأي فكر كلاسيكي – وجود طبيعة بشرية – تلك التي يحدث بفعلها التجاوز والتقدم – فقد تتحاشى عدم الاتساق بأن تعطي فكرة التقدم مضمونا نسبيا، يحدد كل حقبة تاريخية فحسب بالنسبة للحقب الماضية، وللحقبة قيد التكوين حاليا، ولا يكون التحديد في المطلق، كما يمكنها تجنب عدم الاتساق باستبعاد القضية الوحيدة المربكة، قضية "نهاية التاريخ"، بما أنها غير معروفة حاليا، باسم مبادئها الأبستمولوجية الخاصة (وهي إحدى النقاط الأساسية لتفوق الماركسية بالنسبة لفكر هيجل، الذي يريد أن يكون فلسفة ***حقيقية بصورة مطلقة***، وليست نسبية)[٤].

أمّا پاسكال، فهو، من ناحية، لا يستطيع أن يجعل موقفه الخاص نسبيا (رغم بعض الخطوط المحدودة فى هذا الاتجاه، وسنعطى مثالا لها فى الفقرة القادمة)؛ ومن ناحية أخرى – برفضه فى حقبة "الأفكار" استعمال مقولة التقدم، وبحكمه على كل الأشياء وفقا لكيفية "الكل أو لا شيء" – سيضع تباعا *كل* المواقف الخاطئة على نفس المستوى: فبالنسبة له، لا يمكن أن يكون هناك إلا *عدد من الأخطاء والحقيقة*.

ومن ثم، تتوقف المفارقة، ونظرية الحقائق المضادة، الطريحة والنقيضة، عندما لا يكون الموضوع المطروح خاصا بإبداء الرأى فى الإنسان، والعالم، والإله، بل *بنظريات پاسكال الخاصة* فيما يتعلق بالطبيعة البشرية والعالم والإله.

يرى پاسكال أن الإنسان كائن مفارق، لا يتوصل إلى طبيعته الحقيقية إلا باقتضاء حقيقة حقيقية، وعدالة عادلة، ولتحاد المتناهيين المتضادين، ولا يمكنه العثور إلا على إثباتات وقوانين تكون *أيضا* نسبية وغير كافية، فالعالم قاصر ومغلق لأى إنجاز صحيح، ومع ذلك فالرب – الحقيقة الوحيدة الصحيحة – مفارق، حاضر وغائب، يقينى وغير يقينى.

ولكن بما أن كل هذا قائم تحديدا، فيكون الدين المسيحى – الذى يثبت مفارقات التجسد، والرب المحتجب وغير المفهوم، والخطيئة الأولى – هو الدين الوحيد الذى عرف الإنسان جيدا، والذى يقدم تفسيرا مرضيا لكل القضايا، ولا يتعارض مع العقل، فالدين المسيحى جليل، بل وحقيقى لأنه ظهر – بوضوح وفى آن واحد – محالا وبدهيا، يقينيًا وغير يقينى.

إلا أن المفارقة هنا جلية: ما هو يقينى وغير يقينى، هو وجود الرب، وإمكانية إعطاء معنى لوجود الإنسان، وما هو يقينى، هو التوافق بين الوضع الإنسانى ومضمون الدين. وتستسلم المفارقة للحفاظ على وجودها أمام المسيحية وأمام مذهب پاسكال. لأنه فى حالة دفعها إلى أبعد من هذا الحد، وجعل هذه المواقف نسبية، وإثبات أنها بحاجة إلى حقائق مضادة، لكان ذلك قد عنى اكتشاف الفكر الجدلى، وبالتالى تجاوز المأساة والمفارقة.

ولم تكن الظروف الاجتماعية مواتية بعد لمثل هذا التقدم الفكرى، فكان الانتظار لأكثر من قرن.

- ٥ -

إن إثبات الطابع المفارق للإنسان، يعنى أن وضع الإنسان غير محتمل، فهو لا يستطيع أن يعيش وأن يعرف نفسه فى آن. ***الحياة والوعى يستبعد كل منهما الآخر***، ومن هنا جاءت الضرورة الأنطولوچية لـــ ***اللهو***".

العيش فى العالم، يعنى العيش مع جهل طبيعة الإنسان، ومعرفتها، تعنى أنه لا يستطيع إنقاذ القيم الأصيلة إلا برفض العالم وأيضا الحياة الدنيوية، ويكون ذلك باختيار العزلة والموت كحد أقصى.

هذه هى النتيجة التى خرج بها نساك وراهبات پور– رويال[٥]، من تحليل أقل عمقا عن الوضع الإنسانى وتفاهة العالم. ولكن هذه النتائج تنطوى على التأكيد المطلق على وجود الإله، وإمكانية ترك العالم واللجوء إلى الرب.

نعلم أن باسكال نشر المفارقة حتى شملت الرب نفسه، ومن هنا كانت نتائجه *متقاربة*، وإن لم تكن مماثلة، لنتائج باركوس. فلقد رفض - مثل باركوس والنساك الآخرين - خلال السنوات الأخيرة من عمره وبصورة قاطعة العالم والعلم، ولكنه لم يتخذ هذا الموقف فى سان - سيران أو فى بور- رويال، بل فى باريس وفى قمة نشاطه العلمى والاقتصادى. وهذا يرجعنا إلى أفكاره عن اللهو (الفقرات من ١٣٨ - ١٤٣).

كما هى الحال بالنسبة للنصوص عن المتناهيين، تحتوى الفقرة ١٣٩ وتفسر - تقريبا - كل الأفكار الموجودة فى الفقرات الأخرى، ولهذا يبدو لنا كافيا أن نقوم بتحليلها.

نجد فى هذه الفقرة أولا عرضا طويلا لم يكن من الممكن أن يكتبه باركوس أو الأم أنجليك بنفس الدقة والعمق، وإن لم يتجاوز موقفهما، وكان فى إمكانهما أن يردداه بالكامل تقريبا لحسابهما (مع افتراض أن يكونا قد وجدا أن العالم يستحق عناء الحديث عنه). هو التحليل المشهور جدا عن اللهو فى حياة الإنسان (الفقرة ١٣٩).

" اكتشفت أن بؤس الإنسان كله سببه شيء واحد، هو عدم معرفته المكوث بهدوء فى حجرة. فالإنسان، الذى لديه مال يكفيه ليعيش، إذا كان يعرف كيف يمكث فى بيته بسرور، لن يغادره للذهاب إلى شاطئ البحر أو للجلوس فى مكان عام .

" ولكنى، عندما فكرت عن كثب، وبعد أن عثرت على سبب كل أشكال شقائنا، أردت اكتشاف باعثها، فوجدت أن هناك باعثا حقيقيا، قِوامه التعاسة

الطبيعية لوضعنا الواهن والفاني والبائس للغاية، فلا شيء يمكن أن يواسينا عندما نفكر فيه عن كثب.

وأيا كانت الأوضاع الاجتماعية التى نتخيلها، وإذا جمعنا كل الأموال التى يمكننا تملكها، فستكون الملكية أجمل مركز فى العالم، ولكن فلنتخيل هذا الملك، وفى حوزته كل دواعى السرور التى قد تعنيه إذا كان بلا لهو، وإذا دعيناه يتفحص وضعه مليا ويفكر فى واقعه، فسنجد أن هذا الهناء الراكد لن يدعمه معنويا، وسيقع بالضرورة رهين احتمالات تهدده، وثورات قد تحدث، وأخيرا الموت والأمراض الحتميين، بحيث إنه – فى غياب ما تطلق عليه اللهو– سيصبح تعسا، وأتعس من أقل رعاياه، ذلك الذى يلعب ويلهو".

ومن ثم، فالإنسان الذى يعتقد أنه يبحث عن الفريسة أو المكسب، يبحث فى الواقع عن المقامرة أو الصيد، ومن خلالهما عن *اللهو*، وإذا رجعنا إلى أصل الكلمة، فسنجد أنها كانت تعنى بدءا طريقة لإغماض العين، للتحول عن وضع غير محتمل ولتحاشى الوعى به.

" قد لا يقينا هذا الأرنب البرى من مشهد الموت والبؤس، ولكن صيده – الذى يحولنا عن هذا المشهد – يقينا مما نرى.

"كانت النصيحة التى يعطونها لبيروس أن يأخذ قسطا من الراحة – وكـــان ينشدها بالفعل بعد كل هذا العناء – ولكن كانت النصيحة تلقى صعوبات جمة.

"إذا قلنا لرجل أن يعيش فى هدوء، فهذا يعنى أن يعيش سعيدا، هى نصيحة نوجهها له ليحظى بحالة سعيدة، يستطيع تأملها مليا، على مهل، ودون أن يجد فيها ما يدعو للأسى.

"إذن، حينذاك، لن ينصت للطبيعة.

"فلأن الناس يشعرون – طبيعيا – بوضعهم، فهم لا يتحاشون شيئا مثلما يتحاشون الراحة، ومستعدون لعمل أى شىء بحثا عن الاضطراب ".

ويبدو أن هذا كله ينقلنا مباشرة إلى مأساة الرفض عند راسين (چونى وتيتوس) وإلى أخلاق النساك وراهبات پور– رويال وسان – سيران، ولكننا فجأة نجد أنفسنا أمام تغيير مفاجئ وغير متوقع. فى مقطعين متكاملين، يبرر پاسكال موقف الناس الذين يعيشون "فى اللهو"، وأحد هذين المقطعين شخصى بصورة جلية، مما يجعل من هذه الفقرة لحظة نادرة، قد نحددها على الأقل بأنها "الحد الأقصى[٦]".

"وهكذا نسيىء التصرف لنلومهم، فلم يكن خطؤهم فى التماسهم الصخب، إذا كانوا لا يلتمسونه إلاَّ باعتباره لهوًا، ولكن يكون الضرر حين يسعون إليه، وكأن امتلاك هذه الأشياء التى يبحثون عنها، سيجعلهم – بالضرورة – سعداء حقا، ومن ثم، نكون محقين فى الادعاء بأن سعيهم يعد من أباطيل الـــدنيا. وفى هذا كله، الذين يلومون والذين يُلامون لا يفهمون الطبيعة البشرية الحقيقية.

" ويكد الآخرون فى مكاتبهم ليظهروا للعلماء أنهم قاموا بحل مسألة جبر لم يتوصل إليها أحد حتى الآن؛ ويتعرض آخرون عديدون لأكبر المخاطر ليتباهوا فيما بعد بالمقام الذى يكونون قد شغلوه، وبغباء أيضا فى رأيى؛ وأخيرا يتقاتل آخرون ليعاينوا كل هذه الأشياء، لا ليصبحوا أكثر حكمة، بل ليظهروا بأنهم يعرفونها، ويكون هؤلاء أغبى من فى الزمرة، لأنهم على دراية بما يفعلون، بينما قد نعتقد أن الآخرين قد يمتنعون، إذا توافرت لهم هذه الدراية".

هذه الفقرات مهمة، لأنها تكمل الفقرات عن الرهان، وتبين أن باسكال - *عن وعى* - كان قد تجاوز مواقف باركوس فى اتجاه الفكر الجدلى. فى الواقع كان يعرف أفضل من أى شخص آخر إلى أى مدى يتضمن العيش فى العالم: اللهو والوعى غير الأصيل؛ ولكن بدلا من استخلاص النتيجة التى توصل إليها چنسينيون - العزلة والتخلى عن أى دفاع عن العقيدة، وبعد أن رفض الدنيا مثلهم، وشرح لماذا ينبغى تجنب أى أنواع اللهو، أخذ باسكال "يكد فى مكتبه ليظهر للعلماء بأنه قام بحل مسألة جبر لم يتوصل إليها أحد حتى الآن" وأن " يتقاتل ليعاين كل هذه الأشياء".

وأخيرا، وبعد أن اتخذ - *عن وعى* - هذا الموقف المختلف عن موقف النساك (وإن كان قريبا منه)، يقوم باسكال بتجاوزه من جديد ويجعله نسبيا، قائلا: إن الذين يتصرفون بهذا الشكل يكونون "أغبى من فى الزمرة، لأنهم على دراية بما يفعلون".

وتكاد المفارقة أن تكون محتملة بوصولها عند هذه النقطة، ويبدو لنا من الصعب ربط هذين المقطعين والسنوات الأخيرة من حياة پاسكال إلا إذا اختزلناها فى بعض نواحى الضعف والتنافر البسيطة (آلام الأسنان... إلخ). بالتحليل الدقيق لفكرة اللهو ولإجمالى "الأفكار" إلاً عن طريق "الرهان" وإن لم يكن مذكورا صراحة فى هذه الفقرة.

وهذا يعنى مرة أخرى أن الرهان هو المركز الذى ستنتهى إليه كل تحاليلنا للفكر الپاسكالى.

-٦-

اللا متناهيان، والإنسان الشامل، والتوافق بين الطابع المفارق للإنسان وتعاليم الدين المسيحى- خاصة عقيدة الخطيئة الأصلية- وأخيرا اللهو، واستحالة العيش فى العالم بوعى أصيل، ومع ذلك، رفض *الحياة الدنيوية*، والوعى بعدم كفاية هذا الرفض وبطلانه، من كل هذه المظاهر للحياة والعالم، يبرز ببطء المخطط الإجمالى لوضع الإنسان، وفقا لپاسكال، وسيتيح لنا هذا المخطط أن نتعرض من الآن للخطوط العامة للأبستمولوجيا وفلسفة الأخلاق وعلم الجمال عند پاسكال.

ولكن علينا أن نتوقف عند فكرتين مهمتين من هذا الفصل التمهيدى لتحديد فلسفة پاسكال تاريخيا بين الذرية التجريبية والعقلانية من ناحية، والجدلية الهيجلية والماركسية من ناحية أخرى:

١- الإنسان الحالى كائن ممزق، مكوَّن *على جميع الأصعدة* من عناصر متعارضة، كل واحد منها - فى آن واحد - *قاصر وضرورى*. روح وجسد، شر وخير، عدالة وقوة، مضمون وشكل، عقلية رياضية وعقلية أدبية، عقل وهوى...إلخ. ويؤدى اختيار أحد هذه العناصر المتعارضة بالضرورة إلى خطأ تكمن خطورته - كأى خطأ آخر - فى أنه حقيقة جزئية: "الكل يهيم على وجهه بصورة خطرة، لا سيما أن كل واحد منهم يتبع حقيقة واحدة، ولا يكون خطؤهم أنهم يتبعون بطلانا، بل لأنهم لا يتبعون حقيقة أخرى" (الفقرة ٨٦٣).

٢- يكون الإنسان إنسانا لأنه لا يستطيع اختيار أحد هذه العناصر، ولا قبول الانقطاع والتناقض. كما ينبغى عليه بالضرورة التطلع إلى جميعة، إلى حقيقة مطلقة، إلى خير خالص، *إلى عدالة حقيقية وواقعية*، إلى خلود - فى آن واحد - للروح والجسد، وهكذا على جميع الأصعدة. ولكن هذا التركيب المثالى لن يُعطى له أبدا على هذه الأرض، ولا يمكن أن يأتى إلا من كائن أعلى، من الرب(٧).

وهناك فكرتان أساسيتان لأى فكر جدلى، وإن كانتا فى صورة متشيئة، وهما: الطابع المتعارض لأية حقيقة إنسانية والتطلع إلى الجميعة، إلى الجملة، وعلينا إضافة فحسب، أن من المنظور المأساوى، يكون التعارض أكثر بروزًا فى الفكر الجدلى: لأنه إذا كانت - عند ماركس وهيجل - تقوم الإمكانية نفسها للجميعة المقبلة بإلقاء ضوئها مقدما على التعارض بين

الطريحة والنقيضة، ففى رؤية پاسكال، يُدَعِّم غياب المنظور التاريخى هذا التعارض لأقصى درجة.

ونضيف، أنه بالنسبة لرجل، مثل پاسكال، **يعيش** الوضع المأساوى، يصبح التحليل لما قد يصل إليه الإنسان الممزق، من الآن ومن هذه الدنيا، وأيضا الأبستمولوجيا وعلم الجمال، عناصر ثانوية بالنسبة لشيئين وحيدين لهما أهمية: الأخلاق والطموح إلى المطلق، إلى الدين.

الهوامش

(١) يقع هذا الموقف عند *الطرف* التجريبي أو المتشكك، ويخطر للذهن باعتباره عقلانية معتدلة. ولكن عندما " نجعل" العقلانية" تعتدل"، فهى تميل نحو التجريبية ونحو مذهب الشك. ونعرف انجذاب السيد چان لاپورت نحو داڤيد هيوم.

(٢) لو أدرك جوته وهيجل وماركس تلك الحقيقة - بلا شك - لكانوا من مؤيدى هذه الفقرة، التى تندرج تماما ضمن إجمالى مواقفهم.

(٣) حتى لا يتردد أننا نفعل هنا بأيدينا ما انتقدناه لدى الآخرين. فعندما يستبعد لاپورت أو الأنسة روسييه المفارقة، كان ذلك بهدف *تخفيف* معنى النص. بينما نقوم بالاحتفاظ بالمضمون كاملا، بل ونكون مستعدين لتأكيده. والمقصود توضيح أن المحتوى غير مفارق هذه المرة.

(٤) في ١٩٢٠، كان عنوان دراسة للوكاتش كالآتى: *Le Changement de fonction du matérialisme historique.*

(٥) إذا لم يكن لدى باركوس، أو هامون (Hamom)، أو الأم أنچليك، تحليلا دقيقا ومتعمق للعالم وللحياة الدنيوية، مثلما كان عند پاسكال، فذلك راجع بالتحديد لأنهم كانوا قد رفضوا الدنيا وتخلوا عن الحياة المجتمعية، فأصبحت الاثنتان لا تثيران لديهم *أى اهتمام*. وأحد محصلات الاختلاف بين طريقتى باركوس وپاسكال فى تصور علاقة الإنسان بالرب (التأكيد المطلق عند الأول، والرهان عند الثانى) يكون الطابع الواقعى والسابق للجدلية لـــ"أفكار" پاسكال.

(٦) يرجع الخطاب الذى يقترح المسابقة عن الدويرى إلى يونيو ١٦٥٨.

(٧) تثبت هاتان الحقيقتان بدورهما حقيقة الدين المسيحى وعقيدة الخطيئة الأصلية. كما يثبت تمزق الإنسان السقوط والطموح إلى المطلق، ذكرى حالة من عظمة سابقة للخطيئة الأصلية وإمكانية خلاص البشر (على يد المسيح).

الفصل الحادى عشر

الكائنات الحية والمكان

- ١ -

يقر الفكر الجدلى بوجود قيمة *نسبية* للإنجازات الإنسانية، متعارضا بذلك مع الرؤية المأساوية، وإن كان يرفض النظام، المنطقى والخطّى، الذى تنادى به العقلانية الديكارتية.

فوفقًا للفكر الجدلى، لا يمكن إحراز تقدم فى معرفة مجموعة من الوقائع، إلا عن طريق ترجحات مستمرة بين الأجزاء والجمل النسبية. وفى الصفحات المقبلة، سندرك السبب الذى جعل من المستحيل تخصيص كل فصل لمظهر من مظاهر الفكر الباسكالى مع تحديده بوضوح، كما سيجد القارئ مرارا أننا نعود لقضايا سبق أن تناولناها من زاوية أخرى.

ومع ذلك فلا نرفض – فى الحدود التى يتيحها لنا منهجنا – نظاما ما منطقيا، وهذا ما جعلنا نلجأ إلى تأويل تعسفى لـــ"لأفكار". وبعد الفصل الخاص بالوضع الإنسانى، سنبحث باختصار موضوع قضايا المكان والكائنات الحية، لنتساءل بعدها، كيف تخيل باسكال إمكانات الإنسان– *المجردة تماما فى رأيه من قيمة حقيقية*– داخل بنية الحقيقة هذه، التى

سنكون قد حددناها بخطوط عامة، وسندرس هذه الإمكانات على صعيد المعرفة (الأبستمولوجيا العلوم)، والتعبير (علم الجمال)، والعمل (الأخلاق، والحياة الاجتماعية).

وبناء على مقتضى تحديد موضع الأجزاء في المجموعة، سنعمل على تحديد موضع فلسفة پاسكال بالنسبة لنظامي ديكارت وكانط، وأيضا- وإن كان ذلك على نحو أقل- بالنسبة لنظامي هيجل وماركس. ومن ثم، يبدو لنا مجديا تحديد طبيعة أوجه هذا التقارب من الآن.

وتبدو لنا المقارنة ضرورية بين مواقف پاسكال وكانط، وأيضا المقارنة مع المواقف الهيجلية والماركسية، لفهم النص الپاسكالي نفسه، الذي كثيرا ما يكتفي بالإعلان عن بعض المواضيع، ثم يُظهر العرض المطول اللاحق للفكر الفلسفي أهميتها ودلالتها[١]، بينما تحظى المقارنة بين مواقف پاسكال ومواقف ديكارت بأهمية خاصة وأكيدة لدراسة النص الپاسكالي، فضلا عن الأهمية الثانوية لبعض الأعمال المعاصرة المنشورة حول هذا الموضوع.

ورغم التناقض المشهور بين المفكرين، والذي تؤكده نصوص عديدة كتبها پاسكال، دافع چان لاپورت بالتفصيل عن دعوى تماثل عميق (حتى لا نقول تطابق) بين الفكرين، ونستطيع القول؛ إنه توصل - بفضل موهبته وعلمه الغزير- إلى أن يجعل الدعوى مقبولة، حتى إننا نستطيع اليوم التحدث عن مدرسة حقيقية لچان لاپورت في تأويل القرن السابع عشر، تلك المدرسة التي تشمل من بين أفرادها السيد ج. مينار والآنستين چان روسييه وچونڤياڤ لويس (*Geneviěve Lewis*)[٢].

إذن يبدو ضروريا - بالنسبة لهذه الفرضيات- تصحيح حقيقة الوقائع على الأقل فيما يتعلق بالعلاقة بين الموقف النظرى لـــ"لأفكار" والموقف الديكارتى، مع توضيح أن باسكال كان قد فهم جيدا موقف ديكارت، وأنه عارضه عن وعى تام، ولم يحد مطلقا عما كان يراه صحيحا.

ولكن ينبغى علينا إضافة أنه، رغم أوجه التشابه المتعددة والعميقة والتى سنشير إليها لاحقا بين فلسفتى باسكال وكانط، فهناك اختلافات حقيقية وهامة بين هذين الفكرين، يجب أن تكون دائما ماثلة فى الذهن، وترجع هـــذه الاختـــلافات - *من بين أسباب عدة*- إلى الظروف الاجتماعية والتاريخية *الإجمالية*، حيث تطور وسطها هذان التعبيران الفلسفيان للرؤية المأساوية، وكذلك إلى الظروف *المباشرة*، على سبيل المثال الخصوم الذين كان على هذين التعبيرين معارضتهم أولا.

ومن المناسب من الآن أن نصرّ على أحد أهم هذه الاختلافات. فالفيلسوفان يشتركان فى أولية العمل، وأولية العملى بالنسبة للمعرفة النظرية، لا سيما أن - فى رأى الاثنين- لا يمكن أن تكون *بالنسبة لنا* المعرفة الصحيحة، ومعرفة الشىء فى ذاته، والجملة، والتعيين الكامل، والحقيقة الحقيقية، وجمع الأضداد، والاستدلال الذى يستطيع إقامة الدليل على مصادراته، إلا فكرة للعقل أو رهانًا للقلب.

ومن المؤكد أيضا أن كانط يعطى للإنجازات- النسبية والقاصرة - التى قد يتوصل لها الإنسان من الآن، حقائق التجربة العلمية، وجمال العمل

الفنى، والأمر القطعى، لها أهمية واهتماما - *بل وقيمة مادية* - أكبر مما يفعل پاسكال.

ومن ثم، سيتمكن كانط من بناء النظام وتنميته، ومتابعة الرؤية المأساوية فى جميع مجالات الفكر الفلسفى، وبلورة أبستمولوجيا، وفلسفة للأخلاق، ونظرية للكائنات الحية، وعلم للجمال، وفلسفة دينية، بل ووضع الأسس الأولى لفلسفة التاريخ. بينما ركز پاسكال على الشيء الوحيد الذى تمنح له رؤياه قيمة حقيقية (وإن كان فى غير متناول الإنسان): وهو الأعلى، ويصر- فى المجال الأبستمولوجى والأخلاقى خاصة - على قصور الإنجازات الإنسانية ويتطرق بطريقة ثانوية إلى علم الجمال ومسألة الكائنات الحية.

ولأن پاسكال كان منطقيا داخل الرؤية المأساوية - أكثر مما سيكون عليه كانط بعده بقرن - فلن يقدم على تخيل أى احتمال صوب فلسفة التاريخ.

يبدو لنا أن هذا الاختلاف- إلى جانب اختلافات أخرى سنشير إليها - يجد تفسيره أولا فى أن كانط يعبِّر- فى القرن الثامن عشر فى ألمانيا - عن أيديولوچيا أكثر أقسام البرچوازية تقدما، مما يعطى لنظامه مداه التاريخى الواسع، ويوصِّله - رغم المأساة - بالعالم الحالى والحقيقى والواقعى، بينما كانت الچنسينية - وپاسكال- يعربان فى فرنسا عن *الوعى المحتمل لطبقة نبلاء رجال القضاء*، وهى طبقة وسيطة، بلا مستقبل، تجاوزها التاريخ، وأبعدها كل شيء عن العمل. ومن ثم، استطاع پاسكال- أكثر من كانط فيما بعد- أن يعيش المأساة حتى آخر تبعاتها وأن يتأمل الأعلى تماما[٣].

ولكن هناك عاملا آخر ساعد على تأكيد هذا الاختلاف بين الفلسفتين، وهو المواقف النظرية التى كان عليهما مواجهتها.

فى فرنسا، فى القرن السابع عشر، كانت الطبقة الصاعدة طبقة عامة الشعب، ممثلة فلسفيا بالعقلانية العقدية لديكارت(٤)، فى حين تصدى كانط للفكر الفلسفى الخاص ببرجوازية *كانت قد استولت على الحكم*، كما تصدى للتجريبية الإنجليزية، وتمثلها على الأخص فلسفة هيوم.

وكانت هناك أيضا علاقة لقرابة عميقة بين الفكرين: إذ تخيل پاسكال خصما متشككا (من وحى خياله جزئيا) فى شخص مونتانى، فى حين أن كانط كان يتصدى لعقلانية ڤولف وليبنتز؛ ولكن تظل مهمة پاسكال، الأساسية والعاجلة ضد ديكارت، إظهار حدود العقل وقصوره، بينما عمل كانط، فى مواجهة هيوم، على إعلاء القيمة، النسبية والقاصرة بلا شك، وإن كانت فاعلة، لإنجازات العقل.

وسنبذل وسعنا فى الصفحات القادمة - حين عَرْضنا لفكر پاسكال - أن نوضح أوجه التشابه بينه وفكر كانط، ذلك التشابه الذى يبدو لنا أعمق وأقل ذيوعا من الاختلافات الحقيقية والبارزة التى تفصل بين الفلسفتين(٥).

-٢-

إن تحليلنا لتصور پاسكال لحياة الكائنات الحية وطبيعتها سيكون موجزا، فضلا عن أننا سنعود إليه فى الفصل التالى، كما أن هناك بالفعل دراسة جادة مخصصة لهذا الموضوع[٦].

ولكن علينا أن نلاحظ من الآن أمرا عجيبا وإيحائيا. فلقد كان تيار أرنو متأثرا جدا بالديكارتية، وكان يشمل بالفعل "أنصارًا" عديدين" للقديس أوغسطين" يعتنقون– من بين معتقدات أخرى– نظرية الحيوان الآلة لديكارت. وعندما نتعرف على السذاجة – وقد نقول حسن النية – التى سواء أخفوا بها المواقف المتباعدة داخل هذه الحركة وتكتموا بها، أو استوعبوها وشوهوا بها الحركة (خاصة عندما تعلق الأمر بإثباتات نسبت لشخصيات وافاها الأجل مثل باركوس أو پاسكال، لم يعد فى مقدرتها أن تعارض وأن تدافع عن نفسها)، فلا يجب أن نندهش عندما نعلم بوجود شهادتين صادرتين واحدة من "مارجريت پيرييه: ***Marguerite Perrier***" من الوسط التابع لأنو، والأخرى من "باييه: ***Baillet***[٧]"، تؤكدان أن پاسكال كان يعتنق آراء ديكارت حول هذه النقطة.

وبالطبع ليس من حق المؤرخ تجاهل هاتين الشهادتين، وإن كان لا يمكنه قبولهما إلا بتعقل وحذر.

وهذا يصلح خاصة بالنسبة للسنوات الأخيرة، إذ قبل مؤولون عديدون متأثرون بدعوى لاپورت[٨] (التى كانت تقرِّب مواقف پاسكال من مواقف ديكارت، لدرجة مطابقتهما تقريبا) هاتين الشهادتين دون فحص جاد، رغم عدم وجود شيء يضمن أن مارجريت پيرييه أو باييه كانا مؤهلين بصفة خاصة لفهم فكر پاسكال ومعرفته.

ولكن عندما قام ديجريپ بعمل إحصاء لنصوص پاسكال الخاصة بالحيوانات، كانت النتيجة حاسمة (فرغم شدة حذره، نزع بالأحرى إلى الوثوق بشهادتى مارجريت پيرييه وباييه).

وتؤكد بوضوح فقرات عديدة من "الأفكار" (٣٤١ و٣٤٢) أن الحيوانات ليس لديها نفس ولا لغة، وهذا أمر بدهى.

ولا يوجد نص لپاسكال يؤكد فيه فرضية الحيوان - الآلة، بل لا يتيح أى نص لپاسكال أن نستنتج أنه على الأرجح كان قد اعتنق هذا الرأى. بينما تستعمل نصوص عديدة مصطلحات، إذا أُخذت حرفيا، قد تُلزم باستنتاج الرأى المعاكس. وبلا شك، وكما يرتئى ديجريپ، يمكن الاعتقاد أن فى هذه النصوص، التى لا تهدف إلى إثبات بوضوح أن الحيوانات آلات أو العكس، كان پاسكال "يعتقد أن الاحتفاظ بلغة العامة يكون كافيا، دون اتخاذ قرار بشأن طبيعة الغريزة" (ص ١١٦)، ولكن ديجريپ يضطر إلى إضافة "أنه رغم كل شيء، لا يمكن مقاومة انطباع جاد: ليست هذه لغة الآلية".

وأخيرا، هناك الفقرة ٣٤٠، التى تتعارض فيها أكثر الآلات تقدما - الآلة الحسابية - مع الحيوان "الذى لديه الإرادة[٩]".

حتى الآن، تابعنا ديجريپ، وسنسمح لأنفسنا بذكر نتائجه بكاملها:

"تظل المسألة مطروحة. فلا يوجد، لا أسباب كافية للإساءة بالظن بالشهادتين، ولا نصوص متعددة وواضحة عند پاسكال لنجعلها تتعارض مع هاتين الشهادتين. استطعنا فحسب إثارة بعض الشكوك، ولكن أن نقدم على اختيار عنيف ضد آلية الحيوان، فسيتسم ذلك بالتهور.

" ما هو خارج مجال الشك، أن لغة پاسكال تتغير وفقا للظروف: فأحيانا يتبنى تقريبا المصطلحات الديكارتية، وأحيانا يستعير طريقة العامة فى الحديث عن الغريزة. ألا يشير ذلك إلى أنه لا يهتم كثيرا ببناء نظام تفسيرى لآلية الحيوان؟ هناك نوع آخر من الآلية، سبق أن رأيناها فى الفصول السابقة، أثارت اهتمام پاسكال بصورة أكبر، عندما كان يدافع عن العقيدة: هذه هى الآلية التى تستخدم العلاقة بين الروح والجسد عند الإنسان، والتى تجعلنا نؤمن تلقائيا وتدريجيا. إذن، لدراسة قوانين هذه الوظائف التلقائية، لم تكن هناك حاجة - فى رأى پاسكال- للانحياز لمسألة طبيعة الغريزة. ولا ننسى أن پاسكال كاتب أخلاقى، ومفسر للكتاب المقدس، وهاد إلى الدين أكثر من أن يكون فيلسوفا، وأنه كان يكن تشككا لا يخفيه تجاه الأنظمة. فهل من المرجح أنه بعد تخليه عن وصف آلة الكون بالتفصيل، قد ارتأى أن "تكوين آلة الأجسام الحيوانية" يكون أقل مَدعاة للسخرية وأكثر ملاءمة؟"

قد نستطيع التوقف هنا ومطالبة القارئ بالرجوع إلى نص ديجريپ الذى يبدو لنا أكثر إقناعا لا سيما أن نتائجه أكثر اعتدالا، وأنه يرفض إثبات رأى پاسكال - رغم تحليله الذى يوحى بذلك بوضوح - بأن الحيوانات ليست

آلات، وأنها تكوّن – كما عند كانط – مملكة ثالثة وسيطة للواقع، كائنة بين المادة التى تحكمها الآلية والمجال الإنسانى للنفس.

ولكن فى الخاتمة التى قرأناها، توجد نقطة اختلاف مع ديجريپ، تبدو لنا من الأهمية بحيث نتوقف عندها لبضع لحظات: وهى تأويل الفقرة ٧٩ التى تذكرها خاتمته فى آخر النهاية.

" ديكارت– يجب القول إجمالا: "ذلك يتم بواسطة الشكل والحركة" لأن ذلك حقيقى– ولكن أن نقول أى شكل وأية حركة، وأن نكوّن الآلة، فهذا يدعو للسخرية. لأنه غير مفيد، وغير أكيد، ومؤلم. وعندما يكون ذلك حقيقيا، فلن نعتبر أن الفلسفة كلها تستحق ساعة من العناء."

ويقر ديجريپ – وفقا لتأويل تقليدى لم يكن قط لعلمنا موضع شك – أن هذه الفقرة تتعلق فقط "بآلة الكون". وهذا لا يبدو لنا مؤكدا على الإطلاق. ففى أفضل الحالات، قد تنبغى الموافقة على أن هذا النص ينطبق على كل ما كان فى فكر ديكارت "آلة"، بمعنى على *الحيوان* وعلى *الكون الطبيعى فى إجماله*.

ولم يوجد قط استناد إلى أى دليل جاد لتبرير التفسير الذى يستبعد الحيوان، ويقتصر مجال الفقرة ٧٩ على الكون. والسبب بسيط: فلم يُنظر قط بجدية لتطبيقه على الحيوان. فنحن هنا، كما فى حالة إثبات أنصار لاپورت أن، فى رأى پاسكال، الحيوان آلة، أمام إحدى الأفكار العامة الضمنية التى تندرج تماما فى إجمالى أحد التفاسير، لنظل نتساءل، قبل الموافقة عليها، عن الأسس التى تقوم عليها، وإلى أى مدى تكون صحيحة. ولكن يكفى طرح هذه القضية بوضوح لملاحظة أن هذه الأسس ضعيفة للغاية، إن لم تكن غائبة تماما.

كما لا يمكننا بالطبع إقامة الدليل بطريقة أكيدة على أن الفقرة ٧٩ تشير أيضا، أو فى المقام الأول إلى الحيوان. ولكن يبدو لنا أن هذه الفرضية تتفق، بصورة أفضل من التأويل التقليدى، مع أبستمولوجيا باسكال، الذى سنقوم ببحثها فى الفصل التالى.

وهناك أيضا برهان آخر، لا يبدو لنا هو أيضا مقنعا تماما، وإن كان لا يمكن إغفاله. فيلاحظ أن التأويل التقليدى، يجعل من الفقرة ٧٩ فكرة عامة، قد نجدها بقلم أية راهبة أو أى ناسك من مجموعة باركوس، ولكن يبدو من المستحيل أن تكون أو على الأقل من العسير تصورها، بقلم باسكال.

وكان قد عبَّر عن رأيه فى الهندسة– وهذا ينطبق بالطبع على العلوم بصفة عامة– فى رسالة شهيرة بتاريخ ١٠ أغسطس إلى فرما. فكتب أن الهندسة "أعلى تدريبا للذهن، ولكن فى الوقت نفسه أعرف أنها غير نافعة حتى إنى أجد فرقا ضئيلا بين مهندس فحسب، وآخر حرفى ماهر. ولهذا أطلق عليها أجمل مهنة فى العالم، ولكن فى النهاية مجرد مهنة، وكثيرا ما قلت إنها جيدة لتجربة قوتنا وإن كانت لا تصلح لاستخدامها، ولن أخطو خطوتين من أجل الهندسة، وإنى واثق من أنك تشاركنى الرأى".

ورغم تشابههما، فهناك بوْن يفصل هذا النص المفارق الذى يثبت أن الهندسة هى رغم كل شىء "أجمل مهنة فى العالم"، وأننا نستطيع "تجربة" قوتنا فيها، وليس "استخدامها"، حتى وإن كان علينا ألا نخطو خطوتين من أجلها، من الإثبات غير المفارق على الإطلاق والمتعارض مع حياة وفكر باسكال، فيجب الاكتفاء، على الصعيد العلمى، ببعض المقاربات العامة

والملتبسة دون الدخول فى تفاصيل البحث، بل إن *الحقيقة*، حتى وإن كانت سهلة المنال، قد لا تستحق ساعة من العناء (ولا ننسى أنه إذا كان پاسكال قد لا يخطو خطوتين من أجل الهندسة، فذلك لأنها ليست الحقيقة العليا، أى الحقيقة الحقيقية المجردة التى تستطيع إثبات مبادئه).

ولكن يكفى التسليم بأن، فى الفقرة ٧٩، كلمة آلة لا تعنى حصريا الكون، بل أيضا "الحيوان" ونكرر أن لا شىء يبرر أفضليـــة التأويل التقليدى على تأويلنا، لنجد أنفسنا أمام نص من أروع النصوص وأحدثها بالنسبة لعصره، إذا نظرنا إلى تاريخ الفكر البيولوجى[١٠].

ونضيف أن هذا التأويل يتناسق تماما مع كل النصوص الأخرى التى قام ديجريپ بتحليلها والتى تشير إلى الحيوان (كما تتناسق أيضا مع سلسلة من النصوص الأبستمولوجية)، وأنه - خاصة - يقرّب بين مواقف پاسكال ومواقف كانط حول هذا الموضوع - وستحين لنا الفرصة للتأكيد على ذلك - علما بأن مواقفهما تتقارب أيضا حول نقاط عديدة أخرى، كذلك يقارب التخطيط الترسيمى بين إجمالى الفلسفتين.

وهذه هى سلسلة من الأسباب تبدو لنا، إن لم تكن قاصرة، فعلى الأقل تكون مهمة بصورة كافية لتجعلنا نفضّل التأويل الذى نقترحه، على التأويل الذى لم نجد ، حتى الآن لإثباته، برهانا يحظى بنفس الأهمية.

فلنحاول قراءة الفقرة ٧٩، مع التسليم بأن الأمر لا يخص الكون حصريا، بل *أيضا* الحيوان.

فما هو إثبات پاسكال فى هذه الحالة، وفيما يتعارض مع ديكارت؟ (حتى نتمكن من المقارنة بين موقف پاسكال والنظريات اللاحقة، بل والنظريات الحديثة كليا، سنستخدم بدلاً من كلمات "ذلك يتم بواسطة الشكل والحركة "المصطلحين "تفسير آلى" الذى لا يغير من المعنى ويتيح مقارنة نص پاسكال بمواقف ديكارت، وكانط، وأيضا بعلم الارتكاس السلوكى- *réflexologie behaviouriste*- الحديث).

فى الواقع ماذا يقول لنا پاسكال؟ كان پاسكال يسلِّم، كما سيفعل كانط لاحقا (وأيضا "علماء النفس المعاصرون من مدرسة الجشطلت" المعاصرون، مع جولدشتين أو مرلو- پونتى) بأن- إجماليا- الجسم يتكون من عدد كبير جدا من تركيبات آلية مترابطة الأجزاء، من "ارتكاسات شرطية: *réflexes conditionnels*"، إذا شئنا استخدام مصطلح حديث. *"يجب القول إجمالا: "ذلك يتم بواسطة الشكل والحركة" لأن ذلك حقيقى"*. ولكن من المحال كما يقول كانط أن نتوصل بواسطة تفسيرات آلية إلى أن نعرض ونحلل إجمالى أحد الأجسام. وهذا بالضبط ما يعلمه لنا پاسكال (ويتفق تماما معه حول هذه النقطة علماء نفس الجشطلت والمفكرون الجدليون الحديثون). *ولكن أن نقول أى شكل وأية حركة، وأن نكوِّن الآلة، فهذا يدعو للسخرية*. فى هذه القضية، يبدو لنا أن پاسكال كان أحدث وأقرب إلى علم الأحياء المعاصر من كانط. لأن هذا الأخير اكتفى بملاحظة استحالة "بناء الآلة" ولكنه كان لا يزال يعتقد أن التفسيرات الآلية، بما أنها صحيحة فى علم الأحياء، فيمكن تطبيقها بنفس الطريقة فى الفيزياء. وتعد دراسات علماء نفس الجشطلت أول من

وضح أن التركيبات الآلية لها طابع عوضى (*vicariant*)، بحيث يمكن لتركيب ما أن يحل محل آخر عندما يكون أكثر توافقا مع نزعات الجسم أو عندما يستدرك العجز فى التركيب الآخر. أى باللغة الپاسكالية، إن إحدى أهم مراحل تقدم مدرسة الصُّوْرَة (***Ecole de la Forme***) مقارنة بمواقف كانط، كانت ملاحظة ***استحالة تكوين الآلة***، بل – وحتى عندما نستطيع القول ***إجمالا*** إن ذلك يتم بواسطة ***الشكل والحركة*** – يكون من المستحيل أن ***نقول على وجه الدقة أى شكل وأية حركة***، لأنه وفقا لوظائفها فى مجموعة تحركها، بعض التركيبات تحل عند الضرورة محل تركيبات أخرى تعمل عادة. وكذلك يستبق پاسكال نقد الارتكاس لجولد شتين، الذى يقول لنا: إن محاولة بناء الجسم بدءا من ***تركيبات*** آلية تكون غير مفيدة، وغير أكيدة (وقد عرفنا السبب) كما أنها مؤلمة، لأننا مضطرون إلى إدخال عناصر جديدة بصفة دائمة، فتكون حالات الكبح (***inhibitions***)، ثم كبح الكبح...إلخ. (التى تشبه أفلاك التدوير الشهيرة، والتى لزم تعقيدها إلى ما لا نهاية، للدفاع عن فرضية مركزية الأرض مقابل فرضية كوپرنيك). وتبقى القضية الأخيرة. ***فإذا كان ذلك حقيقيا، فلن نعتبر أن الفلسفة كلها تستحق ساعة من العناء***. نعترف أن هذا الجزء، من هذه الفقرة، هو الأصعب تأويلا بطريقة مرضية! سبق أن قلنا لماذا يبدو لنا من الصعب اختصاره – ***فى السياق*** – على الإثبات، الذى قد يكون فى المقابل طبيعيا عند باركوس أو سانجلان، وبمقتضاه لا تكون للمعرفة الفيزيائية والأحيائية أية أهمية بالنسبة لحقائق الخلاص. (بلا شك كان پاسكال، هو الآخر، يعتقد مثلهما، لكنه ما كان قد قالها ***هكذا***). أمّا التأويل الذى يبدو لنا أكثر قبولا فيرى فى هذه الجملة إثباتا بأنه؛ ***إذا*** كانت الآلية

صحيحة فى علم الأحياء، فهذا العلم قد لا يساوى ساعة من العناء، لأنه يكون قد تنكر لنفسه، ولأنه لا يكون قد فسر، بل نفى، الطابع المختص بالحياة باختصارها فى المادة غير الحية. إذا فهمنا الجملة بهذا المعنى - والنص بصورته الحرفية لا ييسر تعريفا آخر- فمن الممكن لأى مفكر جدلى أن يتحمل مسؤليتها، وتبقى أيضا مطابقة لروح فلسفة كانط. ففى الفكر الجدلى، أى كائن هو فى الواقع كائن فى مرحلة الصيرورة، بينما فى الفكر المأساوى، تتجمد هذه الصيرورة فى تراتب منفصل ونوعى (الأنظمة الثلاثة عند پاسكال وعند كانط)، ولكن لم يرد قط على الفكرين أنه يمكن تفسير- وبصورة مقبولة- الأعلى *بالأدنى*، والمستقبل بالماضى. بلا شك هناك فعل، وتأثير يعمل فى هذا الاتجاه ولا يجب تجاهله، بل ينبغى إعطاؤه موضعا مهمًا فى هذه الدراسة، ولكن العامل *الأساسى* الذى يؤثر على الخلفية وداخل الحتمية يكون- فى الأفكار السكونية للمأساة، أو فى مدرسة الجشطلت- العنصر المختص بالنظام الذى يوجد فيه الكائن موضع الدراسة، وفى الفكر الجدلى، يكون المستقبل، أى صيرورة التاريخ.

سنتوقف عند هذا الحد، فالتأويل الذى اقترحناه للفقرة ٧٩، يبدو لنا محتملا، وإن كان غير نهائى، وقبل أن يتم رفضه، قد ينبغى العثور على براهين لها نفس القيمة على الأقل لصالح التأويل التقليدى.

ومن ناحية أخرى، ومهما كان أمر الفقرة ٧٩، فيبدو لنا من المهم ملاحظة أن إثبات الاتفاق بين پاسكال وديكارت حول طريقة تصور الجسم الحى، والتى أصبحت فى لحظة ما نوعا من الأفكار العامة لدى أنصار

ودارسى پاسكال، لا تقوم على أى أساس جاد، فيما عدا نزعة أيديولوچية تعمل على تحويل المواقف المأساوية للتطرف الچنسينى نحو الديكارتية.

وهذا يعنى إلى أى مدى، عند تأويل الفكر الپاسكالى، ينبغى الاحتراس من التشبيهات الضمنية مع هذا الاتجاه أو ذاك من الاتجاهات الموجودة فى زمنه أو يكون المؤرخ منتميا إليها. فپاسكال مفكر ***منفرد ومبتكر*** بمعنى الكلمة. ويجب البحث عن دلالة مكتوبة فى النص أولاً، وكما كتبه مؤلفه.

-٣-

عندما نتصدى لنصوص پاسكال *الفلسفية* الخاصة بالبنية الطبيعية للكون (وليس لدراساته الفيزيائية والرياضية بحصر المعنى، إذ إننا غير مؤهلين لتحليلها، كما أن الاختصاصيين سبق أن قاموا ببحثها)، يكون لدينا انطباع بأننا نقول قولا تافها (وإن لاحظنا أن هذا القول التافه قد سقط من معظم المؤرخين) إذا سجلنا القرابة الوثيقة بين موقف پاسكال وموقف فلسفة كانط النقدية.

فبالنسبة للمفكرين، الكون الطبيعى– وكل ما يمكن معرفته على الصعيد *النظرى* للعقل (عند پاسكال) أو للإدراك (عند كانط)– لم يعد يقيم الدليل على وجود الرب، لا باعتباره يقيناً ولا باعتباره احتمالاً. فلا يوجد دليل طبيعى ولا دليل أنطولوچى لهذا الوجود. والجملة الشهيرة التى لخص بها كانط

موقفه "كان لزاما علىَّ أن ألغى المعرفة حتى أخلى المكان للإيمان" تنطبق بدقة على "الأفكار"، ويبدو لنا أننا قد نؤكد ***عن حق*** أنه لا يوجد اختلاف *أساسى*(١١) فى المضمون بين المصادرات العملية والرهان.

كان السيد "جندياك:*Gandillac*" قد أوضح، فى مقال بارز(١٢)، وأيضا فى محاضرة ألقاها فى مؤتمر "روايومون:*Royaumont*"، كيف أن صورة كلاسيكية – صورة الكرة ومركزها فى كل مكان ومحيطها فى لا مكان، كانت قد استخدمت فى البداية للإشارة إلى الإله كمعقول (أى مدرك بالعقل) أو كغير معقول (أى غير مدرك بالعقل)– قام باستخدامها فيما بعد "نيقولا دوكوز:*Nicolas de Cuse*" و"چيوردانو برونو:*Giordano Bruno*" للإشارة إلى الكون، وأصبحت عند پاسكال صورة تتعلق فقط بالكون وباستحالة معرفته وفهمه بطريقة صحيحة.

ويشترك پاسكال وكانط فى أن العلم الإنسانى لا يستطيع فى أية حالة التوصل إلى معرفة العالم الطبيعى بطريقة شاملة (لا فى أجزائه ولا فى إجماله)، وإن ظلت ***فكرة*** المعرفة قائمة بوصفها اقتضاء لا يمكن تحقيقه فى كلتا الفلسفتين. كما أن العالم الطبيعى ***محايد تماما*** بالنسبة للإيمان، فإذا كان لا يصرفنا عن الإيمان، فهو أيضا لا يحثنا عليه. وإذا لجأنا للتعميم ولكن بطريقة تبدو لنا مقبولة، قد نقول إن پاسكال يفكر باعتباره ***فيزيائيًا***، وكانط باعتباره لا أدريًا:*agnostique*(*).

(*) لا أدرية (agnosticisme) مذهب فلسفى يحفظ مكانا واسعا للشك، ويعتقد أن كل ما هو خارج مجال الاختبار لا يمكن إدراكه.

ليست لدينا هنا النية لعرض الرسم التصورى للموقفين، الذى يبين التشابه، ومن السهل استنتاجه بقراءة النصوص. بينما قد نرغب فى التوقف قليلا عند بعض مظاهر قضية المكان، بل قضية العالم الطبيعى فى إجماله، فهذه المظاهر توضح وجود تعارض ما بين فكرى پاسكال وكانط.

الكل يعرف الفقرة ٢٠٦ الشهيرة. "إن الصمت الأبدى لهذه الأماكن اللامتناهية يرعبنى"، ورغم أننا قد نستشهد بنصوص مثل: "أعظم طابع محسوس لقدرة الرب، أن خيالنا يتوه فى هذه الفكرة"، هذا النص فى الفقرة ٧٢ يتبع تمييز الكون فى صورة كرة مركزها فى كل مكان ومحيطها فى لا مكان، ومن السياق نفسه لهذا المقطع الأخير، يبدو أن الطابع الصامت والخفى للمكان وللكون الطبيعى يكون الكلمة الأخيرة، لفلسفة پاسكال.

ومن جانب ما- والأهم بلا شك- تظهر الأشياء بطريقة مماثلة فى الفلسفة النقدية. فالمكان صورة من الحدس الخالص، ولا يعلمنا شيئا، لا عن حرية الإرادة، ولا عن خلود الروح، ولا عن وجود الرب، بل يحجبها، إذ يحصر شرعية معارفنا *النظرية* فى عالم التجربة الظاهراتى.

ومع ذلك، يظل المكان، بل وبعض مظاهر العالم الطبيعى، يقدمان فى الفلسفة النقدية أيضا دلالة أخرى تشير إلى توجه مختلف، بل ومناقض. وفى الواقع، نعرف الجملة الشهيرة فى خاتمة "نقد العقل العملى" التى تقرن السماء المرصعة بالنجوم، بالقانون الأخلاقى.

"شيئان يملأن القلب بإعجاب وإجلال ودائما جديدان ومتزايدان، بقدر ما يرتبط بهما التفكير ويثابر عليهما: السماء المرصعة بالنجوم من فوقى والقانون الأخلاقى فى داخلى".

وأيضا فصول "نقد ملكة الحكم:*Critique du Jugement*"، المخصصة لتحليل الجليل بصورتيه: الجليل الرياضى والجليل الدينامى[١٤].

فى كل هذه النصوص، المكان، بل والعالم الطبيعى، اللذان يفصلان نهائيا الإنسان عن الرب على الصعيد *النظرى*، يوثقان – بالعكس – الإنسان بالفكرة العملية للرب على الصعيد *الجمالى*، وعبر الرب على الصعيد *العملى*.

ومن ثم، ينبغى علينا أن نتساءل: فى أى نطاق لدينا الحق لتشبيه نظامين يصلان – حول نقطة بهذه الأهمية – إلى موقفين متعارضين.

ودون أن نلح هنا على إجمالى فكر كانط، نذكرّ بأن فكرة الجملة سيطرت عليه مبكرا، وبأنه منذ "المونادولوچيا الفيزيائية:- *Monadologia Physica*" - (١٧٥٦)، فصل كانط المكان عن محتواه الفيزيائى، لأن المكان كل سابق على الأجزاء التى تكونه، بينما المحتوى الفيزيائى يتكون من عناصر مستقلة، تفسر وحدها بنية المجموعات.

ويكون هذا التمييز هو أصل الانفصال المقبل لصور الحدس الخالص – المكان والزمان– عن مقولات العقل فى "نقد العقل الخالص" (نستطيع تقسيم المكان إلى ما لانهاية، بل ولا يمكن تصور أى مكانٍ محدود إلا على خلفية من المكان اللامتناهى الذى قد اقتطع منه).

ولكن إذا عدنا إلى الوراء، نستطيع متابعة – خلال الفترة السابقة للنقد – نمو وإعداد تدريجي لفكرة الجملة التي (على الصعيد الأخلاقي، تتأكد في فكرة الترابط الكوني للأذهان، وعلى الصعيد النظري، في فكرة الكون) تظهر تدريجيا على أنها الأساس الوحيد الممكن لدليل على وجود الرب. ولكن في الوقت نفسه، تصبح هذه الجملة تدريجيا ما ستكون عليه في الفلسفة النقدية: جملة ممكنة، ينبغي علينا أن نعتقد في حقيقتها، وأن نسهم في تحقيقها بأفعالنا لأسباب أكيدة عمليا. والتحول من الفترة السابقة للنقد إلى الفلسفة النقدية، يتضح أيضا في حاشية، وردت في "بحث لسنة ١٧٧٠: – ***Dissertation de 1770***"(١٥).

ولنقل أيضا إن المؤلفات المطبوعة بعد وفاة كانط (ومن الصعب تأريخها) وكتابه "المؤلَّف الأخير: ***Opus Posthumum***"، تحتوى على عدد من المقاطع التي تقرّب المكان إلى الإله.

وهكذا، في الفترة الناقدة، تبدو الصلة– التي تتضح في الإحساس بالجليل، وتربط إدراك المكان بفكرة ما فوق المحسوس– موضوعا أساسيا في فكر كانط نستطيع متابعته فيما قبل هذه الفترة، منذ مؤلفات الفيلسوف الأولى، وحتى آخر أعماله.

ولكن بما أن مقولة الجملة مشتركة بين فلسفتي پاسكال وكانط، يبقى لنا أن نتساءل: لماذا جعل كانط من المكان، بل وأحيانا من الزمان، أحد أشكال التعبير المفضلة لهذه المقولة، بينما كان الأمر مختلفا عند پاسكال. ومع أن الإجابة لن تكون سهلة بصورة أكيدة، فهناك اعتباران يمكن أن يقرباها.

١- الأول خاص بالبنية الداخلية للنظام الكانطى، بترابطه. لأن كانط - وهذا هو أحد الاختلافات الرئيسية التى تفصله عن پاسكال - كان قد وضع فى قلب نظامه التعارض بين الصورة والمادة، وحيث وجد فى "نقد العقل العملى" علاقة بين المعطى الصورى للقانون الأخلاقى والمصادرة العملية لوجود الإله، فكان من الطبيعى أن يبحث أيضا عن علاقة بين: من ناحية الجمل الصورية للحدس الخالص (أى المكان والزمان)، بل وجملة الكون التى تنزع إلى مقولات الإدراك، ولكن دون أن تحققها؛ ومن ناحية أخرى فكرة الإله، التى لا يمكن أن تكون إلاَّ فكرة عملية فى النظام. وكان هناك أيضا سبب ترابط داخلى دفع بكانط إلى التماس علاقة بين المكان والزمان والإله، إن لم تكن مماثلة، فعلى الأقل تكون متشابهة لتلك التى استطاع إنشاءها على الصعيد العملى بين القانون الأخلاقى ووجود الإله.

٢- وينبغى إضافة عامل آخر تاريخى محض. ففى عصر پاسكال، كان المكان العلمى هو المكان الديكارتى، بينما فى عصر كانط، كان المكان النيوتونى. ويكفى أن نتذكر العبارة الشهيرة "إدراك الإله بالحواس" لنتصور كل تبعات هذا الاختلاف. بلا شك رفض كانط قطعيا فكرة نيوتن بوجود مكان واقعى قد يُظهر لنا وجود الإله وتدخله النشيط، ومع ذلك تأثر بتيار الأفكار الموجود فى مراسلات ليبنتز وصمويل كلارك (***Samuel Clarke***). ويكفى أن نقرأ دراسات السيدة هيلين متزجر (***Hélĕne Metzger***)[١٦]، لنرى إلى أى مدى شكلت فيزياء نيوتن منعطفا فى علاقة الفيزياء باللاهوت، إذ أثبتت وجود قوى لا يعقلها مطلقا أى ديكارتى منطقى - وهى الجاذبية -

وأيضا وجود المكان المطلق، وضرورة أن يصحح الإله دوما الكون الذى يملأ هذا المكان، بواسطة "زفرات" من الطاقة.

وإذا بدت الفلسفة الديكارتية لپاسكال– ولاحقا – لأى مؤرخ جدلى للفلسفة، وكــأنها ملحدة، فلأنها تفصل الرب عن المكان والعالم الطبيعى، تاركة له فيما يتعلق بالمادة فحسب، علاقة بالزمان قابلة للمناقشة إلى حد كبير، بينما اعتبر معظم معاصرى فيزياء نيوتن بأن هذه الفيزياء عودة لاتحاد الطبيعة واللاهوت، وعندما قرَّب كانط الرب من المكان، كان يستعيد وينشئ فلسفيا الآراء التى أعرب عنها كلارك ومفكرون آخرون، قامت السيدة متزجر بدراستهم، وعلى الأرجح كان هناك أيضا معاصرون عديدون آخرون.

فالمكان عند ديكارت يحجب الرب، لأنه متماثل وبلا صفات وعقلى تماما، بينما المكان عند نيوتن، الذى يؤكد ثانية على وجود أماكن مختلفة بعضها عن البعض، ويحتوى على عالم كان – حتى أينشتين – مرتبطا بصلة الجاذبية اللامعقولة، فلقد أظهر وجود الرب للإنسان الذى يريد فهم الحقيقة. وهكذا وجدت الفلسفتان المتقاربتان بعمق سببا عمليا مماثلا: فكانت كلتاهما تثبتان استحالة إقامة الدليل نظريا على وجود الرب، والضرورة المطلقة لطرح هذا الوجود بوصفه مصادرة لأسباب عملية، كما كانت كلتاهما تثبتان الحاجة إلى البحث فى العالم الفيزيائى والحيوى والتاريخى، عن كل الأسباب غير المؤكدة نظريا، وإن كانت محتملة لتبرير هذه المصادرة. بينما اختلفت الفلسفتان على صعيد المكان، وهذا لا يرجع إلى موقفين فلسفيين مختلفين، بل لأنهما التقيا بعلمين للفيزياء مختلفين، مكلفين بأداء وظائف متعارضة فى إطار نفس الرسم الإجمالى.

وقبل أن ننهى هذا المقطع، فمن المفيد أن نؤكد أيضا على مظهر آخر مهم فلسفيا عن الاختلاف بين فيزياء پاسكال وفيزياء ديكارت، وهذا المظهر لا يتعرض للرب، بل لمسألة مرتبطة بالفردية.

فى الواقع، هاتان المسألتان مرتبطتان بصفة مؤكدة. ففى الفلسفات الذرية التى تدفع بالفردية إلى الحد الأقصى، حتى إنها– كما سبق وأن قلنا– تلغى *الجماعة* وأيضا *الكون*، لا يستطيع الفرد، الذى لم يعد يملك الاستناد إلى أية حقيقة أعلى، أن يبرئ نفسه، إلا بأن يصبح فردا نموذجيا، ويفقد بذلك أى طابع نوعى محدد.

وسنردد قولا عاما، إذ نذكّر بأنه فى فيزياء ديكارت الهندسية، ليس للأجسام حقيقة خاصة إلا فى الظاهر، لأنها منفصلة بنفس تحديدات الحدود الرمزية فى قلب نفس الامتداد الواحد. ولكن يبدو لنا من الأهم الإشارة إلى أن الوضع مطابق بالنسبة للنفوس، المتشابهة كلها *من حيث المبدأ*، ما دامت صفتها الجوهرية هى الفكر، وما دامت "القدرة على الحكم الجيد والتمييز بين الصواب والخطأ، وهو ما يطلق عليه على وجه الدقة الحس السليم أو العقل، متساوية – طبيعيا– بين سائر البشر".

والحقيقة أنه لا توجد فردية فى النظام الديكارتى إلا باتحاد النفس والجسد، أى بالمظهر الوحيد الفعلى للحقيقة، والأكيد، لأنه أوّلى، ولكنه مع ذلك غير مفهوم بالنسبة لثنائية نقطة البداية.

وعلى نقيض هذا الموقف، يتبين پاسكال الفرق بين الفراغ والمادة، فيحافظ على فردانية الأجسام الطبيعية، وبخاصة على الصعيد الحيوى والإنسانى.

وهكذا، نجد فى هذا الفصل المخصص للكائنات الحية وللفيزياء، على الصعيد الأنطولوچى، أساس الخلاف الأبستمولوجى، الذى سنقوم بتحليله لاحقا، بين موقفين فلسفيين، أحدهما موقف ديكارت يواصل به- فيما يخص هذه النقطة- تقليدا يعود لألف عام مضت، فيرفض ألا يكون العلم إلا بما هو عام، بينما الآخر، موقف پاسكال، يفتح عصرا جديدا فى تاريخ الفكر الفلسفى، بتأسيسه واقع وإمكانية أو على الأقل إنشاء معرفة منهجية دقيقة للفردى.

الهوامش

(١) ترتئى الوضعية التاريخية أنه لا يمكن فهم نص إلا بدءا من الوقائع الموجودة والمسجلة فى العصر الذى شاهد كتابته (التأثيرات، والنيات الواعية للكاتب... إلخ)، بينما يرتئى الفكر الجدلى أن دلالة أية واقعة إنسانية تتوقف على موضعها وعلى علاقتها داخل مجموعة تشمل الماضى والحاضر والمستقبل. وبما أن هذه المجموعة دينامية، فالقيمة التفسيرية الأهم تنتمى إلى المستقبل (انظر إلى كتابنا: -Sciences humaines et Philosophie-، إلى جانب دراسات أخرى حول هذا الموضوع).

كتب ماركس فى مشروع مقدمة نشرت بعد وفاته لكتاب بعنوان: *La Contribution ä la critique de l'économie politique*، (وكان ماركس غالبا ما يطرح قضايا المنهج فى علوم الإنسان بمناسبة مسائل اقتصادية)، فقال:

"يعد المجتمع البرجوازى النظام التاريخى للإنتاج الأكثر نموا والأكثر تميزا. وتتيح المقولات التى تعبر عن ظروفها وفهم تنظيمها الخاص، أن ندرك تنظيم الإنتاج وعلاقاته داخل كل أشكال المجتمعات الغابرة، بالعناصر التى شيدت بها وبأطلالها، إلى جانب بعض الآثار التى ما زالت عالقة بها، بينما ما كان قد أشير إليه فقط، قد ازدهر وأصبح له دلالته الكاملة...إلخ. ويكون علم تشريح الإنسان مفتاحا لعلم تشريح الحيوان. بينما لا يستطيع ما هو موجود فى الأنواع الحيوانية السفلى- وإن أشار إلى شكل أعلى- أن يكون مفهوما إلا عندما تتم معرفة الشكل الأعلى. ويقدم الاقتصاد البرجوازى مفتاح الاقتصاد القديم،... إلخ. ولكن هذا غير ممكن قطعا وفقا لمنهج الاقتصاديين الذين يمحون كل الفوارق التاريخية، ويريدون رؤية المجتمع البرجوازى فى جميع أشكال المجتمع. نستطيع فهم الخراج، والعشور... إلخ، عندما نفهم الإيراد العقارى. ولكن لا ينبغى مطابقتهما"
(Paris,- Ed. M. Girard, 1928, p.342).

تبدو لنا هذه الملاحظات صحيحة تماما بالنسبة لتاريخ الفلسفة والأدب.

(٢) اسمحوا لى أن أذكر بعض أمثلة هذا التأويل، والذى وفقا له – لم يفهم المفكران الفلسفيان الرئيسيان للقرن السابع عشر فكرهما الخاص أو فكر الزميل الذى انتقداه.

فى بدايـــة دراســـة بعنـــوان: (Le Coeur et la raison selon Pascal (Paris, Elzévir, 1950)–، كتب چان لاپورت بعد أن قرّب – عن حق – أرنو ونيكول من ديكارت:

" هذه هى بالتحديد طريقة رؤية پاسكال.

"هو أيضا لا يعترض على قوة العقل الإنسانى فى مجال "العلوم المجردة"، الرياضيات والفيزياء، فهو يثق مثل ديكارت (وپور– رويال) فى العلوم التى يطلق عليها "المجردة"، والتى نسميها الوضعية. وبمشاركة پور– رويال أيضا فى الرأى، كوَّن عنها تصورا يكاد يكون تصور ديكارت.

"وعلينا ألا ننخدع بكراهيته المعلنة تجاه ديكارت، كما كان يتخيله، فننصرف عن تشابهه مع ديكارت الحقيقى" (ص ١٧، ١٨).

وأصبح لچان لاپورت تلاميذ يرددون نفس الرأى. فكتبت الآنسة چان روسييه على سبيل المثال (من المرجع السابق، ص ٢٦٣ – ٢٦٥):

"فى الوقت الذى كان فيه پاسكال يعد كتابه (Apologie) دفاعا عن المسيحية، كان أرنو، العلاّمة، المفوض الرسمى لپور– رويال، ديكارتيا مثل نيكول، ومن المهم فهم ديكارتية پور– رويال بصورة جيدة، حتى لا نجعل منها سببا فى تعارض پاسكال مع پور– رويال. فى الواقع تتشابه ديكارتية پور– رويال مع الفكر المناهض لها المزعوم لپاسكال، فى معظم النقاط، وكأنهما شقيقان. فالجانبان يؤيدان الآلية والنتائج التى استخرجها ديكارت، كما يتفقان على التمييز بين الفكر والامتداد

المكانى، وهو الدليل على روحانية النفس، وعلى ألية الحيوان، كما يؤيدان بلا تحفظ – عند ديكارت– العقلية العلمية، والانشغال بوضوح الرؤية والأفكار، أى المنهج".

ونبقى فى حالة ذهول أمام صورة پاسكال مؤيدا " بلا تحفظ" العقلية العلمية وخاصة منهج ديكارت.

ونسمع نفس النغمة فى الكتاب، الصغير والرائع، لچان مينار.

وفيه يرتئى أن كتاب پاسكال **(Discours sur les passions de l'amour)** يعد عملا "لفيلسوف له نزعات ديكارتية" (ص ٥٧)، ويلاحظ أن " تحفظات پاسكال بشأن مونتانى لا تخفى إعجابا عميقا. بينما يبدى آراءً تنم عن الاحتقار عندما يتحدث عن ديكارت. ولكن لا يجب أن ننخدع بهذه الآراء، فتجعلنا ننسى أوجه التشابه المتعددة بين فكر الفيلسوفين، فى الواقع ليس مستحيلا أن نجد عند پاسكال عقلانية بها خطوط مشتركة مع عقلانية ديكارت.

"يعتقد پاسكال، مثل ديكارت أن كرامة الإنسان كلها تكمن فى الفكر، وأنه – فى مجال الجسد – تسود آلية: وهو مبدأ الحيوان الآلى الذى يفسر نظرية التخيل الپاسكالية. وأخيرا، قد نؤكد مع لاپورت أن پاسكال يعرف بطريقة مماثلة مؤازرة العقل والإرادة فى العقيدة" (ص ١٥٩ – ١٦١).

وفى فصل بعنوان **(Augustinisme et Cartésianisme ã Port-Royal)** من كتابها **(Descartes et le cartésianisme hollandaise) (P.U.F, 1951)**، استشهدت الآنسة لويس بكلمات لاپورت، مؤيدة لها: "التوافق واضح بين مثال ديكارت الدينى ومثال أوغسطينى پور– رويال"، وإن أشارت إلى وجود بعض الچنسينيين الذين كانوا يحذرون أرنو من مقارنة شاملة، وأن "الدفاع عن مصالح الدين قد يدعو، إلى نقد محدد للنقاط المفترض أنها خطيرة" (وهى حالة دوڤانسيل

(Du Vancel) الذى خصصت له هذه الدراسة) وإن أكدت الديكارتية الأساسية لبور- رويال، فى مجموعها. ونحاط علما بأن تحفظات باسكال" بشأن ديكارت معروفة جدا. وإن كان جديرا بالملاحظة أن نميز حذر المختبر العلمى من المنظر الاستنتاجي... وتنسك الزاهد الذى كان قد اختبر أباطيل أمراء الفكر" فالاختلاف إذن علمى وعملى، وليس *فلسفيا*". ولا ينبغى خاصة نسيان نقاط التلاقى: فهناك فقرة عن " فن الإقناع:l'Art de persuader" يمكن إدراجها، فى عام وفاة باسكال فى "منطق بور- رويال:Logique de Port-Royal" الديكارتية جدا، بالإضافة إلى أن باسكال مثل ديكارت يعتبر الفكر الصفة الأساسية للإنسان، بينما الحيوانات، مجرد آلات" (ص ١٣٨،١٣٩).

وبالنسبة لهذا الإثبات الأخير، نضيف أن الآنسة لويس تحيل إلى الفقرات (٣٤٠-٣٤٤)، دون ذكرها ودون كلمة واحدة عن الفقرة ٣٤٠، التى تؤكد صراحة الرأى المعارض.

(٣) ينبغى علينا أيضا ملاحظة أن الانقطاع المأساوى يكون عند كانط وحتى فى الفلسفة والأدب الألمانيين فى بداية القرن التاسع عشر، ويكون بصفة عامة بين النظرى والعملى، بين الفكر والفعل، بينما يكون عند باسكال وراسين، داخل الوعى، بين العقل والأهواء. ويبدو لنا أن هذا الاختلاف يرجع إلى أن البرجوازية الألمانية كانت منقسمة بين إعجابها بالثورة الفرنسية والاستحالة الموضوعية لتحقيق ثورة مماثلة فى ألمانيا، فى حين أن طبقة نبلاء رجال القضاء فى فرنسا كان يتجاذبها- على صعيد الوعى نفسه - ارتباطها بالحكومة الملكية ومعارضتها لها.

(٤) ولهذا السبب، ورغم الطابع الجدلى لفكر باسكال المأساوى، ورغم عمقه وفطنته، سيبقى - كما الجنسينية فى إجمالها - ظاهرة عابرة وبلا غد. وفى فرنسا سيحدث النمو الحقيقى للفكر وللحياة الاجتماعية تحت تأثير الديكارتية.

(٥) كنا نعتقد أننا أول من لاحظ صلة التقارب بين الفكرين، حتى وجدناها فى كتاب السيد أنطوان آدم (*Histoire de la littérature française au XVII^e^ siècle*) (t.II, (p.294-295- Paris, Domat, 1954) حيث كتب " في يوم ساده الملل، سيقول فيكتور دلبوس Victor Delbos، مؤلف "فلسفة الأخلاق عند كانط:- *La Philosophie morale de Kant*- أنه لم يجد شيئا عند الفيلسوف الألمانى إلا وسبق أن كان عند باسكال".

بل ويضيف آدم بنفسه: "لقد سخرت "الأفكار" من الحق الطبيعى. ولكن روسو سيعيد الكرة بدوره وسيسترجع نفس براهين باسكال. وسيستنتج ما لم يكن باسكال فى ١٦٦٠، يستطيع استنتاجه، وإن كان بالتحديد من عواقب فكره: أى نظرية الإرادة العامة. قالت "الأفكار" إن القانون عادل لأنه القانون. وسيردد روسو نفس القول، ومن بعده كانط، وقد لا نكون مخطئين على الإطلاق إذا قلنا: إن "الأفكار" تنطوى على أصل الأمر القاطع. وتقوم فلسفة أخلاق كانط على فكرة أن فلسفة التنوير- لأنها فلسفة الوحدة - تُعرِّض أية حياة معنوية للشبهة، وتنكر الدلالة الأساسية للعمل الأخلاقى، وهى الجهد والتضحية. وتَستنتج هذه الفكرة - وهى أيضا فكرة روسو - من "الأفكار"، بصورة مؤكدة. وأخيرا لا يعتقد باسكال فى أولية العقل. فلا يبقى له إلا أن يستبدلها بأولية الأخلاق، وهى الدعوى الأساسية والمشتركة لروسو وكانط".

إذن، ففكرة التقارب بين فكرى باسكال وكانط ليست بالجديدة، وبغير المتوقعة، كما كنا نعتقد عندما بدأنا هذه الدراسة. ومع ذلك، كان من المهم تحديدها بواسطة تحليل واقعى لرسم الفلسفتين الإجمالى.

(٦) **Georges DESGRIPPES: Etudes sur Pascal, Paris, Pierre Téqui Appendice I: "Les animaux machines", p.103-125.**

(٧) **Adrien BAILLET: La Vie de M. Descartes, 2 vol., Paris, 1661, tI, p.52.**

(٨) تتبغى علينا إضافة أن لابورت نفسه كان أكثر حذرا، إذ يرتئى أن پاسكال "لم يحدد قط فكره حول هذه النقطة، حيث لم يكن ممكنا له – بلا شك – الوصول إلى شيء أخر إلاً الاحتمالات." (J. LAPORTE: *Le Coeur et la raison selon Pascal*, Paris, Elzévir, 1950, p. 89).

علما بأن ديجريپ سينحاز فى خاتمته إلى هذا الإثبات.

(٩) پاسكال:

"حكاية سمكة الزنجور والضفدعة، لليكور (Liancourt) : يؤديان دائما نفس الشيء، ولا يغيرانه أبدا، ولا يضيفان إليه شيئا من عندهما" (الفقرة ٣٤١).

لو كان الحيوان يفكر ليؤدى ما يفعله بالغريزة، ولو كان يفكر ليقول ما يقوله بالغريزة، فى أثناء الصيد، ولتحذير رفاقه أنه قد تم اصطياد الفريسة أو أنها قد فرت، لتكلم أيضا فى أشياء مفعمة بالانفعال، ولقال:" اقرضوا هذا الحبل الذى يجرحنى، وحيثما لا أستطيع الوصول إليه" (الفقرة ٣٤٢).

"تؤدى الآلة الرياضية أعمالا أكثر اقترابا من الفكر، من كل ما يقوم به الحيوان، ولكنها لا تفعل شيئا يمكننا به القول إن لديها إرادة مثل الحيوان" (الفقرة ٣٤٠).

(١٠) لفت ألكسندر كواريه نظرنا إلى أن هذا النص – على الأرجح نقد للديكارتية من منظور أرسطى. ومن المحتمل أن يكون هذا صحيحا، ولكن يبدو لنا بالتحديد أن موقفا يرفض الميتافيزيقا والفيزياء الأرسطية، ولا يحتفظ إلا بالعضوانية البيولوچية (organicisme)، لهو موقف طليعى.

(١١) ولكن هناك اختلافًا، من المؤكد أن كانط نفسه كان قد أعطاه أهمية كبرى. فاستقلال القانون الأخلاقى الذى تقوم عليه مصادرة وجود الرب فى الفلسفة النقدية – غير موجود بالطبع من منظور "الأفكار"، حيث يشكل رفض العالم، والرهان على وجود الرب، كتلة واحدة لا تنفصل.

ولكن يبدو لنا أنه فى الحالتين، يتعلق الأمر بنفس المضمون *الأساسى*، وإن كان فى شكلين مختلفين جذريا.

(١٢) Maurice de GANDILLAC: "La Sphère infinie de Pascal. Revue *d'Histoire de la philosophie et d Histoire générale de la civilisation,* Lille, 1943, n° 33, p.32-45 et "La cosmologie de Pascal" dans Pascal, L'homme et l'oeuvre, Ed. de Minuit, Paris, 1955.

(١٣) كما سنرى فى الفصل القادم، الطريقة الوحيدة التى تبدو لنا ممكنة لإعطاء صلاحية ما لتحاليل لابورت، تكون بقصرها على المنظور *الفلسفى*، وفيه يتصور ديكارت وباسكال *الفيزيائى وعالم الرياضيات*، وأيضا بشرط عزل هذه القضية عن السياق المتعارض وليس المختلف فحسب.

فالمفكران مختلفان تماما باعتبارهما فيزيائيين، ولقد أبرز برنشفيج هذا الاختلاف بوضوح، وهما متعارضان جذريا باعتبارهما فيلسوفين. ويكـــون التماثل الوحيـــد المقبول فى الفصـــل التام، الذى دافع كلاهما عنه بين الفيزياء علما واللاهوت.

(١٤) نضيف أن هذا الأخير يقترب إلى حد ما من الصورة الباسكالية للفقرة ٣٩٧، بقدر ما يتعلق الأمر بكون قد يسحقنى، ولكن بسحقى سيظل أصغر وأضعف منى بسبب القانون الأخلاقى الكامن فى نفسى والذى سيتيح لى دائما أن أقاومه.

(١٥) E. KANT: *La Dissertation de 1770,* Paris, J.Vrin, 1951, p.67-68.

"لو كان مسموحا بالمجازفة، وبالخروج خطوة واحدة خارج اليقين المطلق الذى يلائم الموراثيات، لبدت لى جديرة بالعناء مهمة تعميق بعض النقاط الخاصة بقوانين الحدس المحسوس، بل وبأسبابه التى لا يمكن معرفتها إلا بواسطة *الإدراك*، فالذهن الإنسانى لا يتأثر بالأشياء الخارجية، ولا ينفتح له الكون بصورة لا نهائية، إلا بقدر *ما يكون مدعوما، بنفس قوة كائن وحيد*. إذن، فهو لا يشعر بالأشياء الخارجية إلا

بحضور نفس السبب المدعم المشترك، وكذلك المكان، وهو الشرط الكونى، والضرورى، والذى تعرفه الحساسية، أى "بحضور كل الأشياء معا"، وقد نطلق عليه اسم *كلية الحضور الظاهراتية*: omniprésence phénoménale" (لأن سبب الكل لا يكون حاضرا لكل الأشياء ولأى شيء، فقد يكون حاضرا فى المكان حيثما تكون الأشياء، ولكن هناك مواضع، أى صلات ممكنة واجبة الوجود بذاتها، لأنها حاضرة فى الكل حميميا). بالإضافة إلى أن إمكان تغيير التعاقبات كلها – والذى يكمن مبدأه المعروف لدى الحواس فى مفهوم الزمان – يفترض ثبات أحد المواضيع، والتى تتوالى حالاته المتعارضة. ولا يستمر هذا الموضوع الذى تتوالى حالاته إلا بدعم شيء آخر، إذن فمفهوم الزمان، باعتباره شيئًا فريدًا ولا نهائيًا ودائمًا، فيه كل الأشياء وفيه تستمر، هو *الأبدية الظاهراتية للسبب* العام. ولكن من الفطنة أن نتبع شاطئ المعارف الذى يتيحه لنا إدراكنا المتواضع، من أن نخاطر بأنفسنا فى عرض البحر للقيام بأبحاث صوفية مثل أبحاث مالبرانش، ورأيه ليس ببعيد كما عرضناه هنا، لأنه يعتقد أننا *نرى كل شيء فى الرب*."

(١٦) Hélène METZGER: *Attraction universelle et religion naturelle chez quelques commentateurs anglais de Newton*, 3 vol., Paris, Hermann,1938.

الفصل الثانى عشر

مبحث العلوم

عندما يتصدى المؤرخ لـ"لأفكار"، يقابل مشكلات أبستمولوجية متعددة – كما هى الحال بالنسبة لأى مذهب فلسفي – فلا يملك الادعاء بدراستها فى بضع صفحات من أحد الفصول. ومن ثم، سنكتفى بفحص ثلاث قضايا من بينها، بدت لنا مهمة بصفة خاصة، فى ذاتها ولصلتها بالتطور اللاحق للفكر الفلسفى. وهى:

(أ) قضية معرفة الفردى ومقولة الجملة.

(ب) الطريحة والنقيضة، وقضية الحقائق المتضادة.

(جـ) الوعى و" الآلة"، وقضية العلاقات بين الفكر والعمل.

-١-

فى محاضرة ألقاها ماركس فى بروكسل بعنوان "العمل المأجور ورأس المال: ***"Travail salarié et capital***، عرض المفكر تحليلا أثار فيما بعد مناقشة فلسفية طويلة. قال:

"يتكون رأس المال من مواد أولية، وأدوات عمل، ومواد من جميع الأنواع، تستخدم لإنتاج مواد أولية جديدة، وأدوات عمل جديدة، بعناصره الجديدة. وكل هذه العناصر إبداعات العمل، وإنتاج العمل، أى ***عمل متراكم***. ورأس المال هو العمل المتراكم الذى يستخدم فى إنتاج جديد. هكذا يقول الاقتصاديون. ما المقصود بعبد أسود؟ هو رجل من عرق أسود. عرَّف الماء بالماء.

أسود يعنى أسود. ولكنه لا يصبح عبدا إلا فى بعض الحالات فقط. وآلة النسيج هى آلة تستخدم فى النسيج. ولكنها تصبح ***رأس مال*** فى بعض الحالات فقط، وإذا عزلناها عن هذه الحالات، لا تكون رأس مال، مثل الذهب الذى لا يكون عملة فى ذاته، أو السكر ثمنا للسكر".

وفى تعليقه على هذا النص، وعلى نصوص أخرى متشابهة، استنتج لوكاتش فيما بعد، فى سلسلة من الدراسات تم جمعها لاحقًا فى مجلد[١]، الأهمية الأبستمولوجية لهذا النص.

بالفعل، يتضمن النص – ولأول مرة فى مجال العلوم الوضعية[٢] – الإثبات لمنهج جدلى، يتعارض تماما مع المنهج الذى ما زالت العلوم الفيزيائية والكيميائية تستخدمه للآن.

ففى هذه العلوم، يحرز الفكر تقدما باستخدام نظام الافتراضات، وينتقل من الواقعة الفردية التجريبية إلى القانون العام الذى يحكم كل الظواهر من نفس النوع.

بينما فى مجال التاريخ، لا يكون تقدم المعرفة من الفردى إلى العام، وإنما من المجرد إلى المحسوس، وهذا يعنى من الجزء الفردى إلى كل نسبى (فردى هو أيضا)، ومن الكل إلى الأجزاء.

في الواقع، بالنسبة للباحث، لا تتوقف دلالة الواقعة الفردية على مظهرها المحسوس المباشر- فلا يجب إغفال أن المعطى التجريبي مجرد، بالنسبة للمؤرخ – كما لا تخضع الدلالة للقوانين العامة التى تحكم الواقعة، بل تتبع مجموعة علاقاتها بالكل الاجتماعى والكونى، التى تكون مدرجة فيه.

السيارة هى سيارة، ولكن فى سياق ما فحسب، تتحول من شئ للاستعمال إلى رأس مال صناعى أو تجارى دون أن تغير من مظهرها المحسوس. وكذلك، عندما يشترى رجل زوجا من الأحذية ويدفع ثمنه بمبلغ ما من النقود، يكون معنى الظاهرة، وقوانين تطورها، مختلفين تماما بحسب حدوث هذا الفعل فى إطار اقتصاد حر أو اقتصاد اشتراكى ومخطط، فى إطار اقتصاد سلام، أو اقتصاد حرب... إلخ.

ومن السهل مضاعفة الأمثلة إلى ما لا نهاية (لقد سبق أن أعطينا بعض الأمثلة الفلسفية والأدبية فى الفصل الأول من هذه الدراسة)، ويكون المهم استخراج النتائج المنهجية وخاصة الأبستمولوجية التى تحتويها.

وهذه النتائج متعددة، وإن بدت اثنتان من بينها مهمتين بصفة خاصة، سواء فى ذاتهما أو لدراسة فكر پاسكال.

(أ) هناك نوعان من مناهج التفكير، يمكن تطبيقها على أى موضوع، ولكن أحدهما أثبت جدواه دائمًا – تقريبا – فى العلوم الفيزيائية والكيميائية، ونادرا ما كان له شأن فى المعارف الفقيرة بصفة خاصة فى العلوم الإنسانية (بعض الحقائق الصورية فى علم الاجتماع أو الاقتصاد. انظر: كارل ماركس "نقد الاقتصاد السياسى: *"Critique de l'économie*

politique – المقدمة)، بينما الآخر أثبت جدواه دائما – تقريبا – فى العلوم الإنسانية، ونادرا، فى علوم الطبيعة (چيولوچيا، علم الأحياء...إلخ).

المنهج الأول ينتقل من ***الفردى إلى العام*** ويبقى دائما ***مجردا*** (فطبيعة الفيزيائى والكيميائى ***تجريد*** صحيح وضرورى لحركة البشر التقنية، ولكنها ***تجريد***. ولا يوجد فى الواقع القانون اللازمانى لسقوط الأجسام، ولكن هناك فقط حجرا ما يسقط فى ظروف تاريخية وزمانية محددة، لا تهم الفيزيائى عامة). والمنهج الثانى ينتقل من ***المجرد إلى المحسوس***، وهذا يعنى من الأجزاء إلى الكل، ومن الكل إلى الأجزاء، لأن المعرفة المجردة للوقائع الخاصة تصبح محسوسة بدراسة علاقاتها بالمجموعة، كما تصبح المعرفة المجردة للمجاميع النسبية محسوسة بدراسة بنيتها الداخلية، ووظائف الأجزاء وعلاقاتها[٣].

(ب) عندما لا يكون المقصود المعرفة المجردة لقطاع الكون (غير الموجود فى الواقع بصورته تلك)، الذى لا يملك أن يكون – هو نفسه – موضوعا لمعرفة وعمل، وإن كان يخضع لأبحاث العلوم الفيزيوكيميائية، بل عندما يكون المقصود الحقيقة المحسوسة، التاريخية والاجتماعية، فلا يكون إدراكنا من الخارج، بل من الداخل، لأننا جزء من الكل المفترض دراسته، ومن ثم تكون معرفتنا بالضرورة من منظور ما خاص، ناتج عن مكاننا فى المجموعة[٤].

ولهذا فمن العبث أن نتحدث اليوم[٥]، عن معرفة موضوعية ***لا أكثر*** للتاريخ والمجتمع. فلا يمكن فى هذا المجال أن يكون لفكرة الموضوعية

معنى *وضعى ومدقق*، إلا إذا كانت تعنى درجة *نسبية من الموضوعية* بالنسبة للمذاهب الأخرى أو التحليلات التى أجريت أيضا من منظورات جزئية مختلفة.

بل وتنبغى إضافة- وفى هذه النقطة يتجاوز الفكر الجدلى، على وجه الدقة، أية فلسفة مأساوية - أن الإنسان ليس *مشاهدا*، بل *فاعلا* داخل المجموعة الإنسانية والاجتماعية، كما أن التعبير عن فكره يعد صورة من صور فعله، وإن كانت ليست أقلها فاعلية. ومن ثم، لا تكون مسألة معرفة المنظور النظرى على الحقيقة الاجتماعية، الذى يصل إلى أعلى درجة من الموضوعية، مجرد مسألة *فهم أوسع وأدق*، بل أيضا، وأحيانا فى المقام الأول (رغم أن الشيئين متصلان برباط وثيق، ولا ينفصلان)، مسألة علاقة قُوى، وفاعلية العمل، لمجموعة اجتماعية جزئية، حتى تحول الواقع التاريخى، *فتجعل* مذاهبها *صحيحة*. لأنه بالنسبة للفكر الجدلى، *لا تكون* الإثباتات المتعلقة بالإنسان والحقيقة الاجتماعية، صحيحة أو خاطئة، بل *تصبح* صحيحة أو خاطئة، وذلك بالتقاء عمل البشر الاجتماعى ببعض الظروف الاجتماعية والطبيعية والتاريخية.

بدت لنا هذه المقدمة ضرورية لفهم دلالة بعض النصوص الپاسكالية التى سنفحصها حاليا، وأيضا للتعرف على أهميتها.

ومن المسلم به أن جزءا من الأفكار السابقة كان يتعذر على أى فكر مأساوى الحصول عليه لأنه سكونى، وغريب عن فكرة الصيرورة، وتسيطر عليه مقولة الكل أو لا شىء، ولا يستطيع فى الواقع إعداد فكرة

درجة الموضوعية، ولا فكرة أى ***عمل إنسانى*** قد يحول الخطأ إلى حقيقة، والحقيقة الحالية إلى خطأ مستقبلى، مؤكدا بذلك إحراز التقدم.

ومن المهم التأكيد على أننا نجد عند پاسكال – وبطريقة واعية وواضحة تماما – فكرتين أساسيتين للأبستمولوجيا الجدلى، وهما:

(أ) أن أية معرفة صحيحة لحقيقة ***فردية*** تفترض منهج تفكير ينتقل ***من الجزء إلى الكل والعكس صحيح، وليس من الخاص إلى العام.***

(ب) استحالة أن يتوصل الإنسان إلى معرفة من هذا النوع تكون صحيحة تماما بناء على وضعه الأنطولوچى، لأن الفاعل الذى يسعى للمعرفة ***هو نفسه جزء لا يتجزأ من الكل، وهذا الكل يحدد دلالة الظواهر والكائنات الخاصة.***

ويكفى أن نذكِّر بالمقطعين اللذين سبق وأن ذكرناهما فى الفصل الأول من الفقرة ١٧٢، لندرك إلى أى مدى، يبين فكر پاسكال الفلسفى مولد الأبستمولوجيا الجدلية.

"إذا عكف الإنسان على دراسة نفسه أولا، سيرى إلى مدى هو غير مؤهل لتجاوز وضعه. فكيف يمكن للجزء أن يعرف الكل؟ ولكنه ربما تطلع – على الأقل– إلى معرفة الأجزاء التى تناسب أبعاده. غير أن أجزاء العالم كلها مرتبطة بعضها بعضا بوثاق وتسلسل متينين، إلى درجة أننى أعتقد باستحالة معرفة جزء دون الجزء الآخر، ودون الكل".

"إذن فكل الأشياء تنتج عن سبب، وتكون سببا، تقبل المساعدة وتقدمها، بصورة غير مباشرة وبصورة مباشرة، كل الأشياء تتماسك بصلة طبيعية وغير محسوسة، تربط بين أكثرها بعدا وأكثرها اختلافا، وفى رأيى يكون من المحال معرفة الأجزاء دون معرفة الكل، ولا معرفة الكل دون معرفة الأجزاء."

وقد لا نملك أن نقلل من أهمية هذين النصين. فبلا شك، هما لا يبينان أن لدى باسكال برنامج معرفة جديدة، جدلية ومحسوسة، للحقائق الفردية والتاريخية، بل هما يلاحظان استحالة وجود مثل هذه المعرفة. ولكن لإثبات هذه الاستحالة، صاغ باسكال بوضوح الفكرة الرئيسية التى ينبغى أن تقوم عليها مثل هذه المعرفة، والتى قامت عليها بالفعل يوم أن أعطاها هيجل وماركس القانون الأساسى لعلم وضعى، وهو: ***الانتقال من الأجزاء إلى الكل ومن الكل إلى الأجزاء.***

فمنذ أرسطو وحتى ديكارت، سيطر مبدأ عام على المعرفة الحقيقية، وهو: ***لا يوجد علم إلاّ بما هو عام***، ومع هيجل وماركس، ستنشأ المعرفة الجدلية للجملة الفردية. بين هذين الطرفين، تكمن أهمية باسكال وكانط فى أنهما – على الأقل – طالبا بضرورة وجود مثل هذه المعرفة، وإن لم يثبتا إمكـــان وجودهـــا، كما أنهما أدركـــا ضمنيـــا حـــدود أى علم وفقا للنموذج الرياضى والفيزيائى.

وقد لا نفهم جيدا نقد باسكال لديكارت، إذا لم نر أن هذا النقد غير موجود بصورة أساسية داخل الفكر العلمى لعالم الفيزياء، بل نابع من صعيد

المطالبة بمعرفة من طراز جديد، تشمل - إن لم تكن الحقائق التاريخية (فلم يكن پاسكال يفكر فيها على وجه الخصوص) - فعلى الأقل الحقائق *القريبة*، *وبالنسبة لنا* التاريخية، مثل: الإنسان، والعدالة، واختيار المهن، وفكر الفلاسفة... إلخ، وكحد أقصى - خاضع بالأحرى لمبدأ متقارب - الحياة العضوية.

ورغم الأهمية الضئيلة التى يعطيها پاسكال للأبستمولوجيا، مقارنة باهتمامه بعلم الأخلاق وخاصة بالدين، فلم تكن الفقرة ٧٢ - وإن كانت فى رأينا أهم نص أبستمولوجى لپاسكال - الفقرة الوحيدة التى وجدنا فيها فكرة المنهج الخاص لمعرفة الحقائق الفردية ومقولة الجملة.

فهناك أيضا فقرتان (٦٨٤ و١٩[٦])، خاصتان بالتعبير التحريرى للأفكار، لن نلح عليهما لأننا ناقشناهما سابقا فى الفصل الأول من الدراسة الحالية، كما توجد أيضا الفقرة (١) حول الاختلاف بين العقلية الرياضية والعقلية الأدبية.

سبق أن لاحظ برنشفيج التناقض الواضح بين الفقرة (١) والفقرة (٢). اللتين تتحدثان عن الهندسة، لتقابلها مرة بالعقلية الأدبية، وفيها تكون المبادئ "خفيفة ومرنة وعددها كبير"، بينما فى المرة الثانية، تقابلها بالذين يدرسون "آثار المياه، وفيها المبادئ قليلة"، بينما تتضمن (الهندسة) عددًا كبيرا منها".

ونعتقد مع برنشفيج أن الفقرة ٢، تقابل الهندسة بالفيزياء، بينما تكون الفقرة (١) على صعيد آخر. ويبدو لنا بالتحديد أنه صعيد المعرفة الفردية، المتعارضة مع المعرفة المعممة، مما قد يعطى للفقرة (١) مدى آخر، غير التأويل النفسانى المحض، كما قد يتيح ربطها بالفقرات ٧٢، و١٩، و٦٨٤،

و٧٩. ولكن بما أن هذا النص غير متواطئ على الإطلاق، فإننا نطرح هذا التأويل كافتراض، يبدو لنا محتملا إلى حد كبير، ولا نطرحه بوصفه شيئاً أكيدًا [٧].

وفى النهاية، تبقى لنا الفقرة ٧٩، ونحن مضطرون– رغم التكرار– أن نعود إليها الآن، لأنها تقع، فى آن واحد، على صعيد الواقع البيولوجى وعلى الصعيد الأبستمولوجي للمعرفة.

فى الواقع،– وعلى الفور– تسترعى ملاحظة مفارقة انتباه مؤرخ الأبستمولوجيا. فالموقفان الفلسفيان الأكثر فردانية، اللذان يريدان بناء الحقيقة والأخلاق بدءا من الحساسية والعقل الفرديين، أى التجريبية والعقلانية، هما أيضا موقفان فلسفيان يصلان فى النهاية إلى نتائج لا تترك للفردى إلا مكانا أنطولوچيا ضئيلا، بل إن المذهب الأكثر فردانية من بينهما، أى العقلانية (لأن الإحساس يفترض وجودًا "أوليًا")، يصل عند ديكارت وعند سبينوزا إلى أكثر أشكال النفى جذرية للفردانية.

نحن نعرف أن فى الديكارتية، أدى إضفاء الطابع الهندسى على الفيزياء، بمعنى اختزال الأجسام فى الحيز الامتداد، فى نهاية الأمر إلى نزع أى وجود فردى لهذه الأجسام، كما نعرف أيضا أنه من الصعب على النفوس أن تتباين خارج اتحادها بالأجساد، لأنها إذا أحسنت التفكير، فينبغى أن يكون الفكر واحدا، وأخيرا، لا يوجد مجال معين من الحياة منفصل عن الامتداد، ومن ثَم، فليس هناك مكان للفردانية فى فلسفة ديكارت إلا عن طريق الإنسان، واتحاد النفس والجسد، وأيضا عن طريق الأهواء والأخطاء التى

يسببها هذا الاتحاد. أى عن طريق ما كان الأصعب على العقلانية اللاحقة أن تستسيغه فى الديكارتية (وإن كان *أحد* خطوط امتداد الديكارتية هو: الإنسان "الآلة" ومادية القرن الثامن عشر).

ويبدأ التعرف الصحيح على الحقيقة الأنطولوچية للفردى مع الفلاسفة الذين تجازوا الفردانية. وسيخطو پاسكال، الذى يرى أن "الأنا كريهة"، الخطوات الأولى نحو نظرية معرفة للوقائع الفردية، وسيقوم بإعدادها نهائيا هيجل وماركس، منظِرا الروح المطلق والتاريخ بوصفها تعبيرًا للقوى الجماعية التى تبلور هما بصورة حاسمة.

ومن ثم، هما يعرفان أن هذا الشكل من المعرفة ينطبق فى المقام الأول على الوقائع البيولوجية ولا سيما الإنسانية، وليس على الحقائق الفيزيائية.

بلا شك، لا تكون هذه الوقائع "روحانية خالصة"، فلا توجد إلاّ فى كائنات من لحم وعظم، لها جسم مادى، وتخضع لقوانين المادة. وعندما أراد ديكارت تفسير حياة الحيوان وانفعالات الإنسان آليا، ثم، عندما أفاضت آلية أكثر جذرية فى التفسير حتى شملت الإنسان بالكامل، لم يملك أى مفكر جدلى نفى أن هنالك منظورا له ما يبرره *إلى حد ما*. "يجب القول إجمالا: ذلك يتم بواسطة الشكل والحركة، لأن ذلك حقيقى" (الفقرة ٧٩). فالفيزياء والكيمياء يقدمان عونا أكيدا وضروريا لعلماء الأحياء، كما أن معرفة علم وظائف الأعضاء فى أقرب مظاهرها للآلية، الارتكاسات الشرطية والارتكاسات البسيطة... إلخ لها فائدة كبيرة جدا لعلماء النفس والأخلاق.

ولكن لا يكون هذا العون مقبولا إلا فى حدود ما، فإذا تجاوزها، يصبح مصدرا للضيق والخطأ. وستتمكن العلوم الفيزيو كيميائية من وضع القوانين

العامة للطبيعة الجامدة، وكذلك *بعض* القوانين العامة الصالحة للأجسام. ولكن باسكال وكانط كانا يعرفان كلاهما أن الآلية لا تملك أن تضع *القوانين العامة* التى قد تفسر بنية الأجسام الحية، وستظل دائما تفسيراتها فى هذا المجال مقطعة وجزئية، بل لن تملك أن تفسر أقل كائن، أو واقعة إنسانية، وخاصة التـــاريخية التى لن تكون دراستها ميسرة إلا بواسطة المنهج الذى نطلق عليه الجدلى.

وهكذا يتعطل التفسير الآلى أمام إجمالى الأجسام الحية، وأمام معرفة الوقائع الفردية والمحددة داخل الزمان والمكان.

ويرى برنشفيج فى الفقرة ٧٩، التعبير عن تحول باسكال- مثل سقراط- من العلوم الطبيعية إلى فلسفة الأخلاق. بينما نرى فى هذه الفقرة تحديدا دقيقا جدا - وصحيحا حتى يومنا هذا- للإسهام الذى يمكن أن تقدمه منـــاهج العلوم الفيزيو-كيميـــائية، والاستدلال القائم على الانتقال من الخاص إلى العام، فى العلوم الإنسانية، وأيضا فى علوم الحياة، وإن كان مع بعض التحفظات.

وربما كان هنا أحد مصادر سوء فهم لابورت ومدرسته. فبالطبع لم يشك باسكال قط - باعتباره عالم بالرياضيات وباعتباره فيزيائيًا- فى قيمة الاستدلال الرياضى أو المنهج الذى ينتقل من الخاص إلى العام.

ورغم الاختلافات الشاسعة، التى أوضحها السيدان برنشفيج وكواريه بصورة رائعة، بين النشاط العلمى لكلا المفكرين، فهى لا توجد إلا على خلفية وحدة أساسية تربطهما ببعض، بمعظم الفيزيائيين والكيميائيين فى عصرهما.

فعندما كانا يعدان نظريات فيزيائية، كان ما يهمهما القانون العام، وليس الواقعة الفردية.

ولكن لم يكن لهذا التحديد أية أهمية بالنسبة لديكارت، وإن كان بالكاد قد استرعى انتباهه، بينما وضعه پاسكال فى قلب تفكيره. وهذا ما جعله يرى بصورة أوضح من ديكارت حدود الآلية وأن يصيغ لأول مرة - إن لم يكن البرنامج والإمكانية الواقعية - فعلى الأقل الحاجة الضرورية والمبادئ الأساسية لنموذج جديد من المعرفة موجه لدراسة الجمل النسبية الفردية.

بلا شك، وحول هذه النقطة كان لاپورت عل حق، لم يفكر پاسكال قط فى نفى القيمة العلمية والنظرية للرياضيات والفيزياء فى مجالهما ومن منظورهما الخاص. ولكن ليست "الأفكار" بحثا فى علم مناهج البحث الفيزيائى أو الرياضى.

ولا يرجع هذا إلى أن پاسكال لم يكن معتادا على قضايا هذا المنهج ولا أن يكون قد خصص لها صفحات، لا يجب التقليل من قيمتها.

ولكن شاغل الفيلسوف، الذى سيطر تماما على "الأفكار"، وتغلغل حتى فى "تأملات فى العقلية الهندسية: ***Réflexions sur l'esprit géométrique***"، كان وضع **حدود** للإسهام، الذى تملك هذه العلوم– وأى علم قائم على نفس النموذج– أن تقدمه لمعرفة الإنسان، وهى الحدود التى رسمها پاسكال بطريقة مطابقة إلى حد ما مع تلك التى سنجدها لاحقا فى فلسفة كانط، وهى: استحالة إقامة الدليل على مبادئها الأولى، واستحالة تكوين الآلة وتقديم عرض كامل عن الحياة، وفى المقام الأول خاصة، استحالة الوصول إلى معرفة الفردى [٨].

وقبل أن نذهب أبعد من ذلك، هناك سؤال مطروح. عندما تناول پاسكال بالتفصيل مبادئ معرفة قد تنتقل من الأجزاء إلى الكل ومن الكل إلى الأجزاء، ولا تنتقل من الخاص إلى العام، هل كان واعيا للعلاقة المميزة بين هذا النمـــوذج من الفكـــر ومعرفة الوقائع – إن لم تكن التاريخية – فعلى الأقل الإنسانية؟

لا نجرؤ حقيقة على تأكيد ذلك بصورة قاطعة. ولكن ينبغى إعطاء اهتمام كبير جدا للمضمون – ليس السيرى فحسب – بل أيضا ***الأبستمولوجى*** للفقرة ١٤٤، فهى تدرك الفرق بين "العلوم المجردة" و"المعرفة الحقيقية التى يجب على الإنسان الحصول عليها" (والتى تشير بوضوح إلى الدين)، وهو مجال ثالث ليس ***علما مجردا*** ولا ***معرفة أخلاقية ودينية***، وإنما هو ***دراسة الإنسان***.

وهل نكون قد لجأنا إلى التعميم إذا ألحقنا هذه المعرفة الإنسانية – التى هى لا علم مجرد ولا علم أخلاق ولا فكر دينى بحصر المعنى – بما يطلق عليه الروح الأدبية، أى بالمنهج الفكرى الذى تتكلم عنه الفقرة ٧٢، والذى ينتقل من الأجزاء إلى الكل ومن الكل إلى الأجزاء، لا نعتقد ذلك. وفى هذه الحالة، يكون پاسكال قد ذهب بعيدا جدا، بقدر ما أتاحه له منظور ليس بتاريخى وإن كان مأساويا فى إعداد مبادئ أساسية للمنهج الجدلى(٩).

ومن ناحية أخرى، يرجع الفضل الثانى لپاسكال إلى أنه فهم السبب الذى يجعل هذا النموذج الجديد من الفكر – الذى ينتقل من الجزئيات إلى الكل وبالعكس، والموجه نحو بنية المجموعات الفردية – يستبعد أية معرفة نهائية وصحيحة بصورة قاطعة.

حول هذه النقطة أيضا، رسم پاسكال الخطوط الأولى لأساس الفكر الجدلى، وخاصة لما سيصبح فيما بعد نظرية الأيديولوچيات عند ماركس وإنجلز، أى *فكرة المنظور الجزئى والحتمى*.

ولكنه رسم الخطوط الأولى فحسب، ولم يصل قط إلى العنصرين الآخرين الأساسيين اللذين سيجعلان من نظرية الأيديولوچيات معرفة وضعية وهما: فكرة الفكر الاجتماعى، وفكرة القيمة المتفاوتة – والقابلة للقياس نوعيا – من المنظورات المختلفة.

ولا يوجد فى ذلك ما يثير الدهشة. فالمقولة الأساسية لفكر پاسكال كانت الكل أو لا شىء؛ ومنذ اللحظة التى لا تستطيع فيها هذه المعرفة بأى حال من الأحوال أن تصبح صحيحة ونهائية بصورة قطعية، فلم يعد إنشاء درجات للموضوعية يشكل – فى أفضل الحالات – إلا اهتماما ثانويا.

ففى إعداد الأبستمولوجيا الجدلية، يكتفى پاسكال – وقيمته كبيرة جدا بالنسبة لعصره- بملاحظة ضرورة إقامة العلاقات بين الأجزاء والكل، وأيضا بملاحظة استحالة القيام بذلك بطريقة موضوعية قاطعة.

وبعدها، كرّس پاسكال نفسه لمهمة بديله عاجلة، وهى نقد الأبستمولوجيا الذرية، المتشككة وخاصة الديكارتية.

وعلى الصعيد الأبستمولوجى، اتسع نقد الديكارتية عند الطرفين، طرف المبادئ وطرف الجملة، أى عند اللانهائيين، كما يقول پاسكال.

سبق أن قمنا بفحص: (أ) المقاطع التى تثبت استحالة أن تفهم أية عقلانية الأجزاء أو الكل، (ب) الفقرة ٧٩ التى تثبت أن الآلية وسيلة تقريبية وغير كافية فى حالة فهم جملة فردية، سواء كان جسما أو كونا[١٠] (واليوم قد ينبغى إضافة: أو جماعة اجتماعية).

ونضيف إلى النقد المتعلق باستحالة معرفة الكل، نقدا آخر يتناول استحالة معرفة العناصر الأولى.

وهذا النقد حساس، لاسيما أن النقد الأول كان يستند إلى مقتضيات الفكر العلمى، وهذه المقتضيات أساسية فحسب من المنظور الجدلى، وإن كان – فى معظم الأحيان – يؤكد المفكرون العقلانيون أو التجريبيون إمكانية الاستغناء عنها بدون خسارة كبيرة. فهم بالفعل، نادرا ما كانوا يدّعون إمكانية معرفة الجملة الفردية. بل فى معظم الأحيان، يكتفون بالقوانين العامة للواقع، واليقينية بالنسبة للعقلانيين والافتراضية بالنسبة للتجريبيين.

ولكن يختلف الحال، عندما يتعلق الأمر بمعرفة "المبادئ". من المنظور الپاسكالى والجدلى، من المؤكد أن الشيئين لا *ينفصلان*: فلأننا لا نعرف الكل، لا نعرف أيضا العناصر، والعكس صحيح. ولكن من المنظور العقلانى، عندما نتصدى للحقائق البدهية للعقل، وكذلك من المنظور التجريبى عندما نتناول الأحاسيس، أو التوصيفات (***Protokollsätze***) كما عند التجريبيين المحدثين المنتمين لمدرسة ڤيينا، فإن النقد الجدلى يصطدم بالمطالبة بحقيقة *صريحة* و*أساسية*. ولا توجد نقطة بداية أكيدة بالنسبة لديكارت، ومتينة

بالنسبة للتجريبيين، ولا توجد نقطة بداية *ضرورية ومكتسبة نهائيا* بالنسبة لپاسكال، أو هيجل أو ماركس(١١).

وما كان لهذا النقد – بما فيه من إشارة صريحة إلى ديكارت – أن يجد تعبيرا أوضح مما جاء فى الفقرة ٧٢ من "الأفكار".

" ولكن التناهى فى الصغر يكاد لا يرى. ولقد زعم الفلاسفة أنهم نجحوا فى ذلك، لكنهم تعثروا جميعًا عند هذه النقطة، مما سمح بوجود هذه العناوين العادية جدا: "عن مبادئ الأشياء، وعن مبادئ الفلسفة"، وعناوين أخرى مشابهة فخمة، وإن كانت فى ظاهرها أكثر تواضعا من هذا العنوان المدوى: "عن كل ما يمكن معرفته".

"نعتقد بصورة طبيعية أننا أقدر للوصول إلى وسط الأشياء من احتضان محيطها، فالمدى المرئى للكون يتجاوزنا بوضوح، ولكن بما أننا نتفوق على الأشياء الصغيرة، فنعتقد أننا أقدر على امتلاكها، ولكن لا ينبغى أن تقل القدرة للذهاب إلى العدم، عن الذهاب إلى الكل، فيجب أن تكون هذه القدرة لا متناهية للاثنين، ويبدو لى أن من يكون قد فهم المبادئ الأخيرة للأشياء، قد يصل أيضا حتى معرفة اللامتناهى. فأحدهما يخضع للآخر، وأحدهما يقود للآخر".

وينتهى هذا المقطع بتأكيد جديد على الوضع المأساوى.

"هذان الطرفان يتجاوران ويجتمعان من فرط بُعدهما عن بعض ويلتقيان فى الرب، ولكن فى الرب وحسب".

ويبقى لنا أن نحدد نقطة أخرى اتفق فيها پاسكال وكانط. إن نقد "المبادئ الأولى" عام، ويصلح لأية معرفة، ولكن تختلف دلالته سواء تعلق الأمر بالعلوم الصورية – عند پاسكال إذا كان الموضوع خاصا بالهندسة، وعند كانط بالتحليل المتعالى – أو بمعارف تتعلق بالمضمون.

ولكن پاسكال لم يشكك قط *عمليا* فى صحة المبادئ الأولى للهندسة، ولا كانط فى صحة مقولات الإدراك. ولكنهما لاحظا فحسب أن هذه الصحة – بما أنها تخص تحديدا ***هذه*** المبادئ أو ***هذه*** المقولات – يكون من المتعذر تبريرها بالنسبة للفكر النظرى.

ولقد تمت كتابة الفقرة بالكامل عن العقلية الهندسية[٦٢] لإقامة الدليل على تفوق الهندسة، وإن كان هذا لا يمنع پاسكال – بل يفرض عليه لتجنب أى سوء فهم حول موقفه – من أن يذكِّر مرارا بأن هذا العلم غير كامل لأنه لا يملك إثبات مصادراته.

" ولكن ينبغى آنفا أن أعطى فكرة منهج، أبرز وأنجز، وإن كان البشر لا يملكون فيه إدراك هدفهم أبدا: لأن ما يفوق الهندسة، يتجاوزنا، ومع ذلك، فمن الضرورى أن نقول شيئا عنه، رغم استحالة تطبيقه.

"هذا المنهج الحقيقى، الذى قد يصيغ البراهين فى أعلى درجات الامتياز – إذا كان من الممكن إدراكها – يتكون من شيئين رئيسيين: أحدهما عدم استعمال أى مصطلح، لم يتم قبلا شرح معناه بدقة، والآخر عدم التقدم مطلقا بأى افتراض لم يقم الدليل عليه بواسطة حقائق سبق معرفتها، أى باختصار تعريف كل المصطلحات وإقامة الدليل على كل الافتراضات".

"لذلك، مع تقدمنا فى الأبحاث أكثر فأكثر، نصل بالضرورة إلى كلمات أولية لا يمكن تعريفها، وإلى مبادئ شديدة الوضوح بحيث لا يمكن العثور على مبادئ أوضح لاستعمالها فى البرهنة عليها. ومن ثم، يبدو أن البشر فى حالة عجز طبيعى ودائم لمعالجة بعض العلوم بنظام ناجز تماما.

ولكن لا يؤدى ذلك إلى أنه يلزم التخلى عن كل أنواع الأنظمة. فهناك نظام واحد من بينها، نظام الهندسة، هو فى الواقع ردئ لأنه أقل إقناعا، وليس لأنه أقل يقيناً".

وهناك سؤال مطروح. كيف يكون هذا النظام يقينيًا، إذا لم يكن مقنعا، وإذا لم يكن هناك يقين بالنسبة لذهننا (لأنه لا يتوصل إلاَّ إلى أدلة تنطلق دائما من مبادئ غير مبرهنة؟).

وتوجد الإجابة فى الفقرة ٢٨٢. لا يكون التأكيد على المبادئ الأولى الصورية نظريا، بل عمليا، وهذا اليقين لا يتبع العقل، بل القلب[٢٣].

"لا نعرف الحقيقة بالعقل وحده، بل بالقلب أيضا، وبهذا النحو الأخير، نعرف المبادئ الأولى لأن معرفة المبادئ الأولى، كأن يكون هناك مكان، وزمان، وحركة، وعدد، تكون راسخة قبل أية معرفة من المعارف التى تعطيها لنا الاستدلالات.

"فالقلب يشعر بأن هناك أبعادا ثلاثة فى المكان، وأن الأعداد لا متناهية".

ولنذكّر بأن باسكال لم يقبل قط إمكان رد الفيزيائى إلى الهندسى، وضمنيا إمكان نشر اليقين النهائى *عمليا* للمبادئ الأولى الخاصة بالمعرفة الهندسية، حتى يشمل المعرفة التجريبية.

-٢-

عندما نتصدى دراسة كاملة عن الأبستمولوجيا البسكالية لاقتضاء جمع الحقائق المتضادة، قد يلزم عليها تحليل النقد المزدوج الذى عرضه باسكال بصورة موسعة بدءا من هذا الاقتضاء وهو: نقد العقلانية التى تجيز وجود المبادئ الأولى والحقائق البدهية المستنتجة أو المبنية بدءا من هذه المبادئ، ونقد البيرونية التى تعتقد أن بإمكانها الاستغناء عن أى تركيب ولا تدرك فضيحة المفارقة.

ورغم الأهمية الرئيسية لهذا النقد فى أعمال باسكال – فقد قام فكره على الاعتراض على مونتانى وديكارت (كما قام فكر كانط على الاعتراض على العقلانية بصفة عامة وعلى هيوم) – فلن يتوقف عند حد الإعداد. بل من السهل على القارئ أن يعثر عليه فى النصوص الباسكالية خاصة بدءا مما قلناه فى الفقرة السابقة، ومن الخطوط العامة التى رسمناها عن "الأفكار".

بينما يبدو لنا من الأهم التأكيد على العلاقة الوثيقة بين هذه الفكرة الرئيسية للأبستمولوجيا البسكالية، *إن أية حقيقة لا تكون صحيحة إلا بشرط إضافة الحقيقة المضادة إليها*، تلك الفكرة من الأهمية بمكان حتى إن باسكال

يعرّف الضلال (فى الفقرتين ٨٦٢ و ٨٦٥) والهرطقة (فى الفقرتين ٩ و٨٦٣) وكأنهما استبعاد لإحدى هاتين الحقيقتين، وما يشكل فى رأينا خطوة من أهم خطى التقدم التى أحرزها پاسكال فى تاريخ الفكر الفلسفى والعلمى الحديث، وهى الرسم الأوّلى لأسس معرفة علمية للجمل النسبية، أو إذا فضّلنا مصطلحا أقل تجريدا، للوقائع والكائنات الفردية.

بلا شك، لم يدرك پاسكال بوضوح الفرق – كما سيفعل لوكاتش، على سبيل المثال – بين العلوم الفيزيو كيميائية التى يحكمها المنطق التقليدى، والعلوم الإنسانية التى يحكمها المنطق الجدلى، ولكن الواقع يبين أن معظم الفقرات التى تثبت اقتضاء الحقائق المتضادة أو تنطوى عليه ترجع إلى المجال البيولوجى والإنسانى. فضلا عن أنه قد يكون من الصعب تخيل پاسكال مطالبا بهذا الجمع على صعيد المصادرات الهندسية أو القوانين العامة للفيزياء.

وهكذا بالنسبة لپاسكال – كما لهيجل وماركس لاحقا، ولكل المفكرين الجدليين – لا يكون أى إثبات خاص بحقيقة فردية صحيحا إذا لم نضف له إثباتا متضادا ليكمله. وإذا أردنا استعمال تعبير شهير لإنجلز، فسنقول: إن الصيغة المنطقية للحقيقة ليست "نعم، نعم" و"لا، لا"، وإنما ***نعم ولا***.

فليس الكون آلة ضخمة محكمة تماما، كما يرى المفكرون الآليون من ديكارت وحتى "لاپلاس:*Laplace*" (انظر الفقرة ٧٧ عن "نقرة الإصبع" لديكارت)، بل جملة من القوى المتعارضة والمتضادة، يترتب على توترها الدائم ألاّ يكون هناك شيء ثابت ومتين، ولكن هذه اللا استقرارية الدائمة لا تؤدى أبدا فى النهاية إلى أى تغيير نوعى، بمعنى عدم إحراز أى تقدم[١٤]،

(وبالطبع هذا يصلح أيضا للإنسان وإلى حد ما للحيوان، رغم أن باسكال لم يهتم كثيرا بهذا الموضوع).

عند المفكرين الجدليين للقرنين التاسع عشر والعشرين، يبدو أن العلاقة بين فكرة التقدم بواسطة التضاد، وفكرة الجملة، سهلة الفهم، لأن إدراج أية واقعة جزئية فى جملة الصيرورة الدينامية تتم بالتحديد عن طريق عمل السلبية: ومن ثم، علينا ملاحظة أن فى الجملة السكونية وغير المعروفة إنسانيا لفكر باسكال المأساوى، تتخذ فكرة السلبية- فكرة النقيضة- مركزا هاما. وكثيرا ما يختصر نقد باسكال للديكارتية فى موقف المسيحى الذى يرفض معرفة العالم باسم المعرفة الوحيدة الصحيحة حقا، تلك المعرفة الخاصة بالحقائق التى تهم الخلاص[١٤]، ولا يبرر نص "الأفكار" – على الإطلاق – هذا الاختصار المخل بينما يبدو لنا أن هذا النقد يقع فى أكثر الأحيان – إن لم يكن داخل الفيزياء والهندسة – فعلى الأقل داخل المجهود المبذول لمعرفة الحقيقة، وأنه يتحدث باسم اقتضاء معرفة دقيقة ومحددة للفردى المحسوس. وعلى هذا الصعيد، لا نستطيع أبدا إقامة "مبادئ أولية"، لأن موضوع المعرفة نفسه – بالنسبة لقوانا – متناقض ويجعل أى إثبات إنسانى مقبولا وغير مقبول فى آن واحد، لأن أى مبدأ، وأية نقطة بداية للفكر، تحتاج حتى تكتمل لنقيضها الذى تأمل استبعاده ونفيه.

وبما أنه ليس لدينا النية فى متابعة باسكال فى كل التحليلات العينية حيث يجد معارضة الحقائق المتضادة، فسنكتفى بثلاث نقاط تبدو لنا مهمة بصفة خاصة:

(١) تكفى قراءة سطحية للأفكار، لإظهار صعوبة الفصل بوضوح - فى معظم المفارقات التى نجدها فى المؤلَّف - بين صعيد الأحكام النظرية - الفعلية- وصعيد السلوك والأحكام التقويمية. فهل يمكن تفسير تلك الصعوبة بشيء من اللبس فى التعبير الپاسكالى، أو لأن پاسكال يكون قد قصر الطابع المفارق للحياة والدنيا على مجال السلوك، والأخلاق، والإيمان؟ بالطبع لا، فالسبب أعمق بكثير ويقودنا إلى قلب نظريات المعرفة البسكالية والجدلية. فالفكر الجدلى ينفى تماما الاستقلال الخاص، للنظرى والعملى، وهو إحدى الخصائص الرئيسية للمواقف التجريبية والعقلانية- ليس بصفته مطلبا فحسب، بل أيضا بصفته إمكانًا - بينما تحسبه فلسفة كانط المأساوية حدا غير مقبول، وإن كان لا يمكن تجاوزه[٦١].

وتكون أية محاولة لفهم الإنسان الفردى، أو أية حقيقة إنسانية أخرى على صعيد نظرى محض - قد نقول اليوم أية علموية - صحيحة وخاطئة فى نفس الوقت، ***صحيحة*** بقدر ما تلاحظ هذه المحاولة بعض العلاقات الفعالة بين المسلمات، ***وخاطئة*** بقدر ما تعجز عن وضع الدلالة الصحيحة للحقائق التى تريد معرفتها، وعن وضع حدود صلاحية الحقائق التى تزعم إثباتها، وذلك بعد أن تكون قد عزلت بالضرورة المظهر الموضوعى لهذه الوقائع عن مظهرها الفاعل، عن صيرورتها (وهذا يعنى القيم والنزعات التى نجمت عنها هذه الصيرورة). فعلى سبيل المثال: "الإنسان يفوق

الإنسان"؛ يكون هذا القول إثباتا أساسيا للفكر المأساوى والجدلى، ولا تملك أية دراسة نظرية محضة، لا تكترث بالأحكام التقويمية، أن تقيم الدليل عليه.

بلا شك، *أعطى كانط- الذى كان له نفس الاعتقاد*- أهمية مختلفة للدراسة النظرية المحضة للواقع الإنسانى، والمنفصلة مؤقتا عن مظهرها العملى. أما باسكال – وقد شجعه التقليد الأوغسطينى الذى يقول: *أومن كى أعقل (credo ut intelligam)* – فلقد رفض على الفور أية فكرة لفهم الإنسان والكون فهما عقليا محضا، خارجا عن الإيمان، وهو بذلك يضع نفسه، *من بعض الجوانب*، فى مركز متقدم على الخط الذى يقود من الفردانية العقلانية إلى الفردانية المأساوية، ثم إلى الفكر الجدلى.

وبدءا من ماركس، سيسترد مطلب استعادة الوحدة بين الوقائع والقيم، وبين الفكر والعمل كل قوته، حتى وإن أقررنا بضرورة إجراء فصل، لدواعى البحث. وسيتم إثبات هذا المطلب بقوة فى النصوص الأبستمولوجية الرئيسية من المؤلفات الماركسية (خاصة "أطروحات على فيورباخ" وكتاب لوكاتش "التاريخ والوعى الطبقى:*"Histoire et Conscience de classe"*).

وبما أننا كرسنا دراسة خاصة لهذا الموضوع(١٧)، فلا نعتقد من المهم الإصرار هنا على قضية الموضوعية فى العلوم الإنسانية وإن كانت رئيسية.

ولنلاحظ فحسب أن مقولة *الجملة* تتضمن فى المقام الأول مطلب جمع النظرى والعملى، وذلك باسم اقتضاءات المعرفة الحقيقية نفسها، وأن حول هذه النقطة، كما هى الحال حول نقاط كثيرة أخرى، وبعد استعادة التقليد

الأوغسطينى إثر انقطاع طويل بسبب العقلانية التوماوية والديكارتية، كان باسكال أحد الأوائل الذين بدأوا التحول نحو الفكر الجدلى.

(٢) سبق أن تكلمنا طويلا عن الفقرة ٧٩، ونضيف باختصار لما سبق أنها تعرب أيضا بدقة عن الموقف الجدلى أمام الآلية: فهى صحيحة جزئيا (وينبغى القول إجمالا؛ إنها تجرى بالشكل والحركة، لأن هذا صحيح)، وخاطئة جزئيا، إذ يجب إتمامها بمضادها، أى بالتوجيه اللازم (الغريزة، والإرادة، والقلب بالنسبة للفرد، وفيما بعد عند هيجل وماركس، بالسلبية، بالنسبة للتاريخ)، حالما يتعلق الأمر باستعادة الجملة المحسوسة، أى "ببناء الآلة".

(٣) وأخيرا، يبدو لنا من المهم التأكيد على إحدى النقاط التى تمثل فيها فلسفة باسكال – وربما أكثر من غيرها من النقاط الأخرى – التحول الحاسم من الذرية العقلانية والتجريبية نحو الفكر الجدلى.

وهو الظهور فى صورة الإنسان – إلى جانب نظامى المحسوس والمعقول التقليديين، أو بالأحرى إلى جانب قوتى الحساسية والعقل التقليديتين – قوة ثالثة تُعرَّف تحديدا بأنها *تقتضى* جمع الأضداد (عند باسكال وكانط) أو تدفع الإنسان *لتحقيق* جمع الأضداد (عند هيجل وماركس)، وذلك بصفة عامة وأيضا جمع القوتين الأخريين بصفة خاصة، وهذه القوة التى تجمع فى مطلبها وفى حقيقتها المادة والنفس، النظرى والعملى، سيسميها باسكال القلب أو المحبة، بينما سيطلق عليها كانط وهيجل وماركس العقل

(مع جعلها مقابلا للإدراك، الذى سيكون بالنسبة لهم ما سماه ديكارت والعقلانيون فى فرنسا حتى يومنا هذا، العقل).

ولا تقولوا لنا إنه تشبيه تعسفى، فالنصوص واضحة. نعلم أنه بالنسبة لكانط وهيجل وماركس، تكون وظيفة العقل (***Vernunft***) – تحديدا بالنسبة للأول هى البحث، بينما تكون بالنسبة للآخرين هى تحقيق اتحاد الأضداد، أى الجملة التى لا تستطيع القوتان الأخريان الوصول إليها. ويكفى أن نقرِّب النصين المشهورين لپاسكال – وستحين لنا فرصة العودة لهما "القلب يحس بالرب، وليس العقل "(الفقرة ٢٧٨) و"الطرفان (المقصود هنا اللامتناهيان المتضادان) يتجاوران ويجتمعان من فرط بعدهما عن بعض ويلتقيان فى الرب، ولكن فى الرب وحسب" (الفقرة ٧٢) ليكون واضحا إلى أى مدى يؤدى القلب عند پاسكال – مثل العقل عند كانط وهيجل وماركس– وظيفة المطالبة بجمع الأضداد، وذلك بإلحاح وبدون انقطاع، وهى القيمة الوحيدة والأصيلة التى تعطى معنى للحياة الإنسانية الفردية، وأيضا لإجمالى التطور التاريخى.

وهل علينا أيضا إضافة أن پاسكال لم يكن يملك بالطبع مفردات لغة هيجل وماركس التى نمت فى القرنين التاليين، ففكرة *رفع* ***(Aufhebung)*** هذا التجاوز، الذى يحتفظ بأساس المتجاوز عنه مع التعارض معه، كانت لديه مألوفة، وأعرب عنها بصورة رائعة فى سلسلة من الفقرات الخاصة تحديدا بعلاقات القلب والعقل، بداية من "للقلب أسبابه، التى لا يعرفها العقل قط "(الفقرة ٢٧٧) حتى "البلاغة الحقيقية تسخر من البلاغة، والأخلاق الحقيقية

تسخر من الأخلاق، وتكون السخرية من الفلسفة، هى حقا تفلسفاً" (الفقرة ٤)[١٨].

وكما فى أى تجاوز جدلى تماما، الجمعية هى الطريحة، كما أنها ليست الطريحة، لأنها دلالتها *الحقيقية* تحديدا، إذ أنها تجاوزتها، واختلفت عنها بطريقة رئيسية. ونستطيع العثور على أمثلة متعددة فى أعمال هيجل، أو ماركس، أو إنجلز، أو لوكاتش الشاب.

وفى نهاية هذا المقطع، هناك سؤال مطروح. سعينا فى الصفحات السابقة، كما سنسعى فى الفقرات القادمة، لتوضيح ما كان يعد فتحا نهائيا فى موقف پاسكال، وسيعمل تطور الفكر الجدلى اللاحق – فحسب – على تحديد وتنمية ما كان مشتركا بين پاسكال وكانط، بل وبينه وهيجل وماركس ولوكاتش.

ولكن ألا يتعرض مثل هذا التحليل – وإن كان له ما يبرره – لخطر محو الاختلافات التى لا جدال فى وجودها والتقريب الزائد بين موقفين فلسفيين مختلفين، مما يؤدى إلى اللبس؟ وهل نقع الآن فى الخطأ المنهجى الذى أشار إليه ماركس بنفسه، تحديدا؟

لا نعتقد ذلك حقا. فدراستنا كل واحد، لا ينبغى فيها عزل الأجزاء، ولقد حددنا فى أماكن عديدة أخرى، كما أكدنا بما فيه الكفاية، على الاختلافات الواضحة التى تفصل بين موقف پاسكال المأساوى والفلسفة الجدلية. فبالنسبة لهذه الأخيرة، تقع الجميعة فى مجال *الممكن*[١٩]، الذى يمكن للإنسان أن يحققه بعمله، بينما هى بالنسبة لپاسكال مطلب مطلق ومستحيل، يجعل الإنسان إنسانا، كما يجعل وضعه مأساويا؛ فضلا عن أن مقولة *الكل أو*

لا شيىء التى تسود إجمالى "الأفكار"، تجعل پاسكال لا يمنح أية قيمة حقيقية للإنجازات الممكنة التى يستطيع نموذج الفكر الجديد أن يحققها، وإن كان قد رسم بعبقرية ملامحها الأولى.

وإذا كان پاسكال قد أعرب فى الفقرة ٧٢، عن اقتضاء معرفة تبرز البنية الداخلية للجمل، وإذا كان قد حدد بدقة فى الفقرة ٧٩، حدود الآلية الديكارتية، فلم يكن ذلك قط من أجل إبراز الإمكانات الحقيقية لشكل جديد من معرفة تقوم على الجمل الفردية، بل من أجل إقامة الدليل عل الوضع المأساوى للإنسان، وعلى عدم جدوى وغياب القيمة الحقيقية لأية معرفة يملك الحصول عليها.

وهكذا تكون الاختلافات بين الموقفين أساسية، ولم نحاول قط محوها.

ولكن بدا لنا فحسب أنه – مع فهم پاسكال للتضاد المقوّم لأية حقيقية إنسانية، ومع اقتضائه بالجميعة وبمعرفة الفردى – أصبحت رؤيته تاريخيا علامة للانتقال من الذرية التجريبية والعقلانية من ناحية، إلى الفكر الجدلى المحض، من ناحية أخرى.

وبتوضيح النقاط المشتركة بين فلسفة پاسكال وفلسفتى هيجل وماركس، نتوصل إلى تحديد – بطريقة محسوسة – الاختلافات الضخمة التى لا تزال تفصل بينهما، والتى لا ينبغى بأى ثمن تمويهها أو إضعافها. ولكن من المنظور الجدلى الذى كتبنا منه دراستنا: التشابهات والاختلافات، الترابط والتعارض، لا تكون حقائق سكونية، ومعطيات نهائية، ينظر إليها المؤرخ من الخارج، بل هى

عناصر وأجزاء لجملة دينامية، يجد المؤرخ نفسه بداخلها، ويسعى للإمساك بأقصى قدر ممكن من الصرامة بقوانينها للصيرورة.

-٣-

وللانتهاء – بلا شك بطريقة تعسفية – من فصل يمكن إعطاؤه بسهولة أبعاد مجلد، حددنا لأنفسنا هدف فحص نقطة أخيرة تبدو لنا مهمة بصفة خاصة. ذلك هو مقطع من الفقرة ٢٣٣، المعروفة باسم فقرة "الرهان" وفيها يرد پاسكال على محاوره، المقتنع بالفعل على صعيد العقل، والمعترض رغم ذلك بأنه لا يستطيع أن يكون مؤمنا:

"حقا. ولكن اعلم على الأقل أنك عاجز عن الإيمان، بما أن العقل أوصلك إليه، ورغم ذلك لم تستطع أن تؤمن. إذن، اعمل لا على أن تقتنع بزيادة الأدلة على وجود الإله، ولكن بالتخفيف من أهوائك. تريد أن تذهب إلى الإيمان، ولكنك لا تعرف السبيل، تريد أن تبرأ من الكفر، وتسأل عن العلاج: اعلم ممن كانوا مقيدين مثلك، والذين يراهنون الآن بكل أموالهم؛ هم أناس يعرفون هذه السبيل التى تود اقتفاءها، ولقد برأوا من أذى تريد أن تبرأ منه. اتبع الطريقة التى بدأوا بها: لقد قاموا بالفعل بأداء كل شيء وكأنهم مؤمنون، تناولوا الماء المقدس، وأقاموا القداديس... إلخ. وبصورة طبيعية، سيجعلك ذلك تؤمن، كما سيصيبك بالتخبل (***vous abêtira***) – ولكن هذا ما أخشاه – ولماذا؟ فأى شيء ستخسر؟".

شعر بور- رويال بالذعر بسبب تعبير "سيصيبك بالتخبل"(*)، فألغاه، وفيما بعد، أحس آخرون بالسخط تجاه هذه الفلسفة التى تقترح على الإنسان أن يتخبل. ويذكر برنشفيج حالة "فيكتور كوزان:*Victor Cousin*"، ويدافع فى مواجهته عن پاسكال بتأويل مشبوه هو الآخر. كتب: "يطلب پاسكال من الملحد والمتشكك التضحية بعقل مصطنع، هو فى النهاية مجموعة من الأفكار المسبقة... *أن يتخبل*" يعنى أن يعود إلى الطفولة، للوصول إلى الحقائق العليا التى يتعذر على أنصاف العلماء الوصول إليها(٢٠)".

ولنلاحظ بداية، من الناحية الفيلوجية الضيقة، أن پاسكال لم يطلب إطلاقا من محاوره "العودة إلى الطفولة"، بل يبذل جهدا لإفهامه صحة دليل الرهان *الفكرية*. ولا تظهر النصيحة "بالتخبل" إلاَّ بعد الحصول فحسب على موافقة: "هذا مبيِّن أعترف به، أقره".

ولفهم معنى هذا المصطلح، يعطينا پاسكال مرتين إشارة قيمة. على الإنسان أن يتخبل "للتخفيف من الأهواء". *وعلى أية حال*، فالمعنى مضاد حتى *للعودة للطفولة*، بل يعنى الحفاظ على أهم الفتوحات الفكرية – التى لا يملك الطفل الحصول عليها – والتخفيف من الأهواء التى يخضع لها الطفل أكثر من البالغ، الذى أحيانا – نادرا فى الواقع – ما يتوصل إلى السيطرة عليها.

(*) بمعنى سيجعلك تتحرك آليًا وبدون تفكير.

وهناك تأويل ديكارتى يبدو للوهلة الأولى أكثر قبولا: ينبغى التخفيف من الأهواء، ورفع العوائق، لإتاحة الطريق للعقل حتى يرى الحقيقة فى كل قوتها. ولكننا إذا نظرنا للنص عن كثب، فلا يبدو أن من السهل الدفاع عن هذا التأويـــل، أولا، لأن پاسكال، حتى وإن تركنا جانبا مؤلِّف "أهواء الحب" المشكوك فيه، لم يرقط فى الأهواء مجرد عقبة فى طريق الفكر الواضح والبين، وثانيا - خاصة - لأن منهج الفقرة ٢٣٣ يتعارض مع روح الديكارتية.

فيرتئى ديكارت أنه يلزم مكافحة العقبة التى قد تشكلها الأهواء أمام فكر واضح، يريد معرفة الحقيقة، بينما يرى پاسكال خطر الأهواء، بعد أن فهم محاوره الطابع *البرهانى لحججه*، فيطلب منه عندئذ التخفيف من الأهواء بالتحرك آليا، وبإقامة القداديس، وبتناول الماء المقدس.

ويكفى أن نقرأ الفقرة الأخيرة من "أهواء النفس:*Passions de l'âme*" لديكارت، وعنوانها "علاج عام ضد الأهواء" لنرى إلى أى مدى أن المنظورين بعيدان عن بعض، بحيث يصبح من الصعب التقارب بينهما، بل وحتى مقارنتهما.

فلا توجد عند ديكارت إلا قضية واحدة، وهى قضية الاضطرابات التى قد يحدثها أثر الأهواء فى المنهج الصحيح للفكر، ولهذا يقول لنا: إن "العلاج الأعم والأسهل فى تعاطيه، ضد كل إفراط فى الأهواء، عندما نحس بأن الدم قد تأثر وانفعل، يكون بضرورة أخذ الحذر والتذكر بأن كل ما يبدو للخيال، ينزع إلى خداع النفس، وإلى إظهار الأسباب المستخدمة فى الإقناع بموضوع

الهوى أقوى بكثير مما هى فى الحقيقة، وأيضا إلى إظهار الأسباب المستخدمة فى الصرف عنه أضعف بكثير. وعندما ما يُقنع الهوى بأشياء يحتمل تنفيذها بعض التأجيل، فينبغى الامتناع عن الحكم عليها فورا، والتلهية عنها بأفكار أخرى حتى يستطيع الزمان والراحة تهدئة الانفعال السارى فى الدم. وأخيرا عندما يحث الهوى على أعمال تتطلب بالضرورة اتخاذ قرار فورى بشأنها، فيجب على الإرادة الاستناد أساسا إلى فحص واتباع الأسباب المتعارضة مع تلك التى يقدمها الهوى، حتى وإن بدت أقل قوة[٢١]".

يختلف الوضع تماما عند پاسكال. وقد نستطيع الإعراب عنه بالطريقة التالية:

(أ) رغم الأهواء، يصل الفكر إلى نتيجة قيمة وفقا لخطوات خاصة، وتدعو هذه النتيجة إلى ضرورة الرهان على وجود الإله.

(ب) تدفع الأهواء الإنسان إلى العمل بطريقة تتعارض مع معتقداته العقلية، وتدفعه إلى الرهان المتضاد على العدم.

(جـ) ولتذليل هذا التضاد، يقترح پاسكال خطوات - القيام بأفعال خارجية خاصة بالإيمان - غير مطابقة لمقتضيات العقل - الذى يطلب رهانا صادقا على وجود الإله - وأيضا متضادة مع الرغبات التى تسببها الأهواء (الحياة المنحلة، البعيدة عن أية فكرة للتعالى).

وكما هى الحال دائما عند پاسكال، يكون الموقف مفارقا، ولحسن الحظ، نعرف مسبقا أن هذه المفارقة على وجه التحديد هى التى تجعل الموقف مقبولا وتتيح إدراجه فى إجمالى "الأفكار".

ومن الطبيعى أن نرجع إلى الفقرات الأخرى التى تتحدث عن الأهواء. وهذه الخطوة مفيدة، فالفقرات كلها تؤيد تأويلنا.

بعضها يعيدنا إلى الرهان:

"*فتنة العبث والطيش:**Fascinatio Nugacitatis***": حتى لا يتسبب الهوى فى إحداث أى ضرر، فلنعمل وكأنه لم تبق لنا إلا ثمانية أيام من الحياة" (الفقرة ٢٠٣).

والبعض الآخر يصف الوضع الذى قمنا بتحليله:

"حرب الإنسان الداخلية بين العقل والأهواء:

"إذا لم يكن لديه إلا العقل بدون أهواء.

"وإذا لم يكن لديه إلا الأهواء بدون عقل!

"ولكن، بما أن لديه الأولى والثانية، فلا يستطيع أن يكون بلا حرب، إذ لا يمكنه أن ينعم بالسلام مع إحداهما، بينما هو فى حالة حرب مع الآخر: ومن ثم، يكون دائما منقسما، ومتضادا مع نفسه" (الفقرة ٤١٢).

وأخيرا، هناك أيضا فقرات تبين القلب – جميعة العقل والهوى – وهو يقرر باختياره معنى الحياة:

"أقول إن القلب يحب الكائن الكونى بصورة طبيعية، كما يحب ذاته بصورة طبيعية، حسبما يعكف على أيهما؛ ويقسو على الأول أو على الآخر، وفقا لاختياره. لقد استبعدت أحدهما واحتفظت بالآخر: فهل تحب نفسك بالعقل؟" (الفقرة ٢٧٧).

ولكن لا تساعدنا أية فقرة على فهم لماذا ينبغى علينا – دون أن نؤمن – تناول الماء المقدس وإقامة القداديس لتخفيف الأهواء.

ذلك لأن الفقرة ٢٣٣، فريدة فى مؤلَّف باسكال، وهى الوحيدة التى تطرح قضية الخطوات الواجب القيام بها فورا، بدءا من مواقف نظرية مكتسبة، بحيث يلزم البدء من هذه الفقرة لفهم معظم الأفكار الأخرى، بينما تساعدنا الأفكار الأخرى بقدر أقل عندما نسعى لتأويل هذه الفقرة.

ويمكننا استبعاد – بسرعة – تأويلاً آخر، قد يرد إلى الذهن: ذلك التأويل الذى قد يرى فى هذا المقطع مجرد نصيحة تجريبية لعقل رشيد، وإن كانت دون قيمة من حيث المبدأ.

ونكون قد بخسنا قدر باسكال إذا تخيلنا أنه قد وضع – دون سبب عميق – مقطعا صادما للوهلة الأولى، فى الفقرة الرئيسية لمؤلَّفه.

ولا تبقى إذن إلا محاولة تأويل الفقرة بنفسها، على ضوء ما نعرفه مسبقا من النظام الباسكالى.

بالتأكيد تتناول الفقرة الاختيار بين: الرهان على العدم والإيمان. ولكن إمكان الرهان نفسه على العدم ليس عرضا، فى رأى باسكال. لأنه قائم على حقيقة *تاريخية*، وهى خطيئة آدم، وفساد قلب الإنسان.

ويجد الإنسان الحالى نفسه منقسما بين العقل والأهواء. إذا اتبع العقل منهجه بدقة، سيدرك فى النهاية قصوره الذاتى وضرورة البحث عن الرب، وسيصل إلى الرهان، بينما الأهواء تربط الإنسان بنفسه. ويكون القلب – فى حالته الطبيعية – قوة الجميعة، فيحمل الإنسان – ولا تملك أية قوة أخرى على فعل ذلك – على تجاوز التناقض وعلى حب الكائن الكونى وذاته هو فى آن واحد، وأيضا على تحقيق أنانية حقيقية تسخر من الأنانية، بما تدركه من أننا نحب أنفسنا حقيقةً عندما نعطى ما لدينا، ومن أن الإنسان يصبح إنسانا عندما يتجاوز نفسه.

وهذا هو معنى الفقرة ٢٧٧، التى أوردناها سابقا، كما يبدو لنا: "أقول إن القلب يحب الكائن الكونى بصورة طبيعية، كما يحب ذاته بصورة طبيعية"، ولكن القلب تحديدا – ملكة الجميعة تلك – هو الذى عانى بقوة وأكثر من غيره من تبعات الخطيئة. واليوم، لا يملك أن يحقق الجميعة – حب الرب وحب الذات فى نفس الوقت – فيجد نفسه أمام اختيار مأساوى ومحتوم، إذ لا يستطيع أن يحب إلا أحدهما، "حسبما يعكف على أيهما، ويقسو على الأول أو على الآخر وفقا لاختياره".

ولنتذكر هذا التحليل للفقرة ٢٧٧ الذى يبدو لنا أساسيا. فإذا كان صحيحا – على الأقل له ميزة أنه يلبث بدقة بالقرب من موضوعنا – فليس أمام الإنسان الحالى بديل آخر إلا الاختيار بين ***وجود حيوانى*** يتخلى عن التجاوز وحب الكائن الكونى، ***ووجود مأساوى*** يتخلى عن الأنا الأهوائية والجسد والإنجازات الدنيوية.

تؤكد هذا الموقف فقرات أخرى عديدة جدا، قمنا بالفعل بتحليلها جزئيا، وسنعود أيضا لتحليلها خلال هذه الدراسة.

ولندرك جِدة مواقف پاسكال، يفضل مقارنتها – حول هذه النقطة – بالحلول الثلاثة الأخرى التى توصل إليها المفكرون المسيحيون الرئيسيون فى محيطه (الفعلى أو العقلى)، تلك الحلول التى يجسدها – لحسن المصادفة – ثلاث شخصيات نموذجية: ديكارت، وأرنو، وباركوس.

يرى ديكارت أن الفكر حقيقة مستقلة، وجديرة بذاتها – إذا قاومت الأهواء – بمعرفة الحقيقة، وأن القضية مطروحة على الصعيد الفكرى والإرادى المحض. وتكون هداية الملحد والمتشكك بتعليمهما التفكير الصائب، وبجعلهما يكتشفان بداهة الاستدلال الديكارتى. لا شىء أكثر، وأيضا لا شىء أقل.

بينما يعلم باركوس إلى أى مدى يكون الاقتناع العقلى بعيدا عن الإيمان، بل ويبالغ فى هذا البعد إلى حد أنه لم يعد يرى فيه *أى* تأثير ممكن من أحدهما على الآخر. فالفكر– بطبيعته نفسها– فاسد وعاجز عن معرفة الحقيقة، والإيمان وحده يتيح التفكير الصائب. إنه الموقف الأوغسطينى القديم *أومن كى أعقل،* فى أقصى تبعاته. ولكن من هذا المنظور، من المستحيل أن يكتشف الملحد والمتشكك الحقيقة بقواهما الذاتية، وأن يكتشفا الإيمان من خلال الحقيقة، لأن عليهما أن يؤمنا مسبقا حتى يعرفاها. ومن ثم، لا يمكن أن يكون الاهتداء إلا نتيجة نعمة مجانية من الرب، تلك النعمة التى لا يملك أن يسهم فيها الإنسان إلا بالصلاة. وقد نصلى من أجل اهتداء الآثم، والملحد والمتشكك؛ وقد لا يجدى، بل ويضر، ويتناقض مع احترام الإله، أن تُكتب

أعمال للدفاع عن الدين وتمجيده (عن الإيمان بصفة عامة، أو حتى عن الدين المسيحى، ضد البروتستانتيين، أو عن موقف چنسينيوس ضد قرارات روما بصفة خاصة).

وكان أرنو فى نهاية الأمر توماويًّا (وسيتشدد تدريجيا فى موقفه خلال أيامه الأخيرة)؛ كما كان يجيز مجالا ميسرا للعقل، ومجالا يتجاوز قدراته[٢٢]. ومن ثم ندرك أنه يؤيد كتابة أعمال للدفاع عن المسيحية وتمجيدها، بل وقام بالفعل بهذه المهمة طالما أن الموضوع تعلق بوقائع، ووشايات، وتأويل نصوص، ولكن بالطبع دون التوهم بأن هذه الأعمال تملك وحدها التأثير على الملحد والمتشكك، دون أن تكملها أو تسبقها النعمة الإلهية.

ولكن نص پاسكال مختلف عن هذه المواقف الثلاثة. فخلافا لديكارت، يعلم پاسكال أن الاقتناع العقلى – حتى عندما فهمنا أن ما يقتضيه يكون برهانيا – غير كاف على الإطلاق لحثنا على الفعل، بل تجيز الفقرة – وهو شىء لا يعقل فى منظور عقلانى– أن الاقتناع العقلى والسلوك الخارجى (يقر المحاور بأنه "برهانى"، ثم "يتناول الماء المقدس") لا يمثلان بعد الالتزام الكامل، أى الرهان الحقيقى، بل هما مجرد بداية. والقضية هنا أيضا هى قضية الجميعة.

وخلافا لباركوس، يعتقد پاسكال أنه من المجدى والضرورى مناقشة المحاور وإقناعه. وأخيرا خلافا لأرنو، يجيز پاسكال أنه بالإضافة إلى الاقتناع العقلى وقبل النعمة، هناك مستوى متوسط نصل إليه بواسطة السلوك. ومن وجهة النظر هذه، لا نملك أن نعطى أهمية كبرى للكلمات: *"بل وبصورة طبيعية، سيجعلك ذلك تؤمن، كما سيصيبك بالتخبل"* التى بدت غير معقولة فى

منظور "أنصار القديس أوغسطين" الذين يؤمنون بأن الرب وحده يستطيع منح البدايات الأولى للصلاة والإيمان، بما أن الطبيعة فاسدة تماما.

ونعلم أنه بالنسبة للأبستمولوجيا الماركسية، يرتبط الوعى برباط وثيق بالعمل، ويؤثر أحدهما على الآخر، والعكس صحيح، بحيث لا يوجد وعى حقيقى إلا بقدر ما هو ملتزم مسبقا، كما لا يوجد عمل **صحيح** طالما أنه لم يهدِ إلى الفهم والوعى.

ومن السهل أن نوضح إلى أى مدى يلحق پاسكال بـ"أطروحات حول فيورباخ" فى الفقرة ٢٣٣. ولكننا نخشى أن نكون قد ذهبنا بعيدا، ونكون قد ماثلنا موقفين، أنشأ أحدهما بالفعل نظرية عامة تفسيرية مما لم يلاحظه الآخر إلاَّ فى حالة واحدة متميزة: وحتى إذا أخذنا فى الاعتبار هذا التحفظ، فيبقى صحيحا أن الفقرة ٢٣٣ تنبئ بالأطروحات وأن التقارب ينتج من الوجود المشترك فى أساس الفكرين لنفس المقولة، مقولة الجملة.

فيرتئى ماركس وپاسكال، أن الفكر لا يكون أبدا مستقلا ولا يملك أن يجد بمفرده أية حقيقة. بل يكون مظهرا جزئيا من حقيقة كاملة، تنشئ وحدها شيئا حقيقيا، له قواعد تطوره الخاصة: السلوك (نستعمل هذا المصطلح هنا، لعدم وجود مصطلح آخر أنسب للإشارة إلى إجمالى الوعى والعمل). تأخذ "أطروحات حول فيورباخ" على السلوك بأنه لم يعتبر الفكر وحده مستقلا وتأمليا، بل أيضا الإدراك. فى الواقع، يكون الإنسان ***دائما*** فاعلا، وحتى معارفه المحسوسة الأولية لا تنتج من إدراك سلبى، بل من ***نشاط إدراكى***. (ولقد توصل پياچيه إلى نفس النتائج فى تجاربه). إذن لا توجد معرفة فكرية

محضة للحقيقة، لأن *أية* معرفة حقيقية تتضمن نشاطا، وتخضع لوجوده. بالإضافة إلى أن ماركس، على صعيد الحياة الاجتماعية، وبياچيه - أخيرًا - على صعيد الحياة النفسية الفردية، قد توصلا إلى نفس النتائج فيما يتعلق بآلية التقدم فى المعرفة.

بالنسبة للاثنين، لا يكون العقل وحده العامل الذى يحقق التقدم، لأن للوعى فى أحيان كثيرة تأثيرا محافظا. بينما يتحقق التقدم عن طريق ملاءمة *نشيطة* يتبعها - بعد تفاوت كبير إلى حد ما - انتقال فعَّال إلى درجة الوعى. وبلا شك لا تتم هذه الملاءمة النشيطة عند الإنسان ضمنيا وخارج الوعى. ومن ثم، يتمثل اختلال التوازن - فى البداية - بين الذات والموضوع بانزعاج ما واع، وبالبحث عن صيغة جديدة *للعمل*، ولكن يلزم تنفيذها، حتى تتمكن الذات من التوصل فعليا إلى مجموعة المعارف الملائمة لهذا النموذج من العمل. ونرى أن ترسيم الفقرة ٢٣٣ يندرج بسهولة فى هذا المنظور. ففى البدء، يوضح پاسكال لمحاوره - على الصعيد العقلى- إلى أى مدى تكون ضرورة "الرهان" على وجود الرب "برهانية"، وبذلك يطيح بالتوازن الباطل الذى أقامه المحاور بينه والعالم، وأسس عليه حياته، ثم يقترح عليه پاسكال أن يتصرف بناء على ذلك، وأن يغير سلوكه لخلق الظروف الوحيدة المناسبة لاستيعاب الحقيقة التى فهمها، فيما بعد، لإعطاء معنى أصيلاً وصادقًا لسلوكه.

ولكن لا ينبغى أن نذهب بعيدًا فى تأويل النص الپاسكالى. فلا يوجد قط عند پاسكال أى رسم أولّى لتحليل آلية التقدم الجدلية، ولا - ضمنيا - لأسبقية السلوك على المعرفة. وقد نسلم - على أكثر تقدير - بأن پاسكال، نظرًا

للأهمية الأساسية التى يعطيها لمقولة الجملة، لم يعتقد قط، مثله مثل ديكارت، فى إمكان وفاق اعتيادى بين الحكم والإرادة. بل لقد عرف أن أية حقيقة تتعلق بالرب وبالإنسان لا يمكن أن تعرف إلا على الصعيدين النظرى والعملى، عن طريق جمع الفكر والعمل، بحيث يثبت للوعى عدم كفايته وحده، طالما لا يعاونه السلوك ويكمله[٢٣]، خاصة فيما يتعلق بوجود الرب، الذى يستحيل معرفته مباشرة، بل – فحسب – باعتباره رهانًا ضروريًا عمليا.

وحتى مع هذه التحفظات، يبدو موقف پاسكال – كما هى الحال دائما فيما يخص العالم الحالى (الأبستمولوجيا، وعلم الجمال، ونظرية الحياة الاجتماعية) – وكأنه مرحلة متقدمة جدا على الطريق الذى يؤدى بالفردانية العقلانية والمتشككة إلى الفكر الجدلى.

على شرط ألا ننسى أبدا أن الأبستمولوجيا– من منظورنا الجدلى – تحظى فى تأويل الفكر الپاسكالى بأهمية لم تكن قد نالتها عند پاسكال نفسه، لأن پاسكال لم يطور عناصر نظرية معرفة الوقائع الفردية بوصفها مذهبًا وضعيًا، بل لنقد العقلانية والپيرونية، ولإلغاء وهم منظومة المعارف، ولإخلاء المكان الوحيد المهم بالنسبة له، إخلاء المكان للإيمان.

الهوامش

(١) G. von LUKÀCS: *Geschischte u. Klassenbewusstein.*

(٢) كان هيجل قد قام بنفس العمل على صعيد التحليل الفلسفى.

(٣) نستطيع قراءة المقطع التالى فى المقدمة المنهجية التى سبق وأن ذكرناها، للمخطوط الصادر بعد وفاة ماركس والمنشور أخيرًا:

" إذا لم يكن هناك إنتاج بصفة عامة، فلا يوجد إنتاج عام. ويكون الإنتاج دائما فرعا ***خاصا*** لإنتاج على سبيل المثال: زراعة، تربية مواشى، مصنع... إلخ، أو أن يكون الإنتاج ***جملة***. ولكن ليس الاقتصاد السياسى تكنولوچيا. وسنعرض لاحقا وفى مكان أخر، العلاقات بين التعيينات العامة للإنتاج، ومستوى اجتماعى ما محدد لنمو صور الإنتاج، من ناحية، وصور إنتاج خاصة، من ناحية أخرى. ولا يكون أيضا الإنتاج خاصا فحسب، لأنه دائما ما يكون جسما اجتماعيا ما، وفاعلا اجتماعيا يعمل فى جملة أكبر أو أفقر من فروع الإنتاج. وليس هنا مجال عرض العلاقة بين الوصف العلمى والحركـــة الواقعية. إنتاج بصفة عامـــة. فروع خاصة لإنتاج. "(نفس المرجع، ص ٧ و ٨). وبتناول مضمون هذه السطور القليلة بصورة أعمق، قد نعرض جزءا من أهم أفكار المنهج الجدلى، ولكننا للأسف لن نستطيع القيام بذلك هنا.

(٤) انظر: L. GOLDMANN: *Sciences humaines et Philosophie,* P.U.F

(٥) فى مجتمع لا توجد فيه تناقضات *أساسية* بين المجموعات الاجتماعية الجزئية المختلفة (طبقات اجتماعية، أمم... إلخ)، قد نستطيع التحدث عن موضوعية العلوم الإنسانية، وتكون متماثلة لموضوعية العلوم الفيزيوكيميائية (انظر المرجع السابق).

(٦) "التناقض. لا يمكن الظهور بمظهر طيب إلا بتسوية كل مضايقاتنا، ولا يكفى أن نتبع سلسلة من الصفات تحقق التوافق، دون التوفيق بين الأضداد. ولفهم أحد المؤلفين، يجب التوفيق بين كل المقاطع المتضادة.

"وهكذا، لفهم الكتاب المقدس، ينبغى أن يكون لدينا معنى واحد تتفق عليه كل المقاطع المتضادة. ولا يكفى أن يكون لدينا معنى واحد يناسب عدة مقاطع متوافقة، بل أن يكون لدينا معنى واحد يوفق حتى بين المقاطع المتضادة.

"عند كل مؤلف معنى واحد تتفق عليه كل المقاطع المتضادة، وإلا فلن يكون هناك أى معنى على الإطلاق. ولا يمكن أن نقول ذلك عن الكتاب المقدس والرسل، قطعا كان عندهم حسن سليم للغاية. فيجب إذن البحث عن معنى يوفق بين كل أشكال التعارض" (الفقرة ٦٨٤).

" آخـــر شيء نجده عنـــد القيام بأحد الأعمال هو معرفة ما يجب وضعه أولاً" (الفقرة ١٩).

(٧) ولنفرض أن تأويلنا صحيح، فينبغى إضافة أن كتابة الفقرة (١) كانت على الأرجح خلال مرحلة مبكرة إلى حد ما، ومن ثم، لم تحظ فيها العلاقة بين معرفة الفردى والفكر المعمم على إعداد واف مقارنة بالفقرات الأربع الأخرى التى ذكرناها.

(٨) فى مقابل الملاحظة على استحالة إقامة الدليل على المبادئ الأولى، نجد عند كانط الملاحظة على استحالة تبرير "النوع والعدد" لمقولات وصور الحدس المحض:

" ولكن بالنسبة لهذه الخاصة التى لدى عقلنا بعدم الوصول إلى وحدة الإدراك الذاتى *القبلى*، إلا بواسطة مقولات، وبمقولات فحسب من هذا النوع وهذا العدد على وجه الدقة، فيمكننا – بالكاد – إرجاع ذلك إلى أننا لا نستطيع القول لماذا لدينا بالتحديد هذه الوظائف للحكم وليس وظائف أخرى، أو لماذا الزمان والمكان هما الصورتان الوحيدتان لحدسنا الممكن." (انظر: **KANT: Critique de la raison pure, Paris, P.U.F, p.123).**

بلا شك، التماثل حول هذه النقطة غير *دقيق*، ولكنه يبدو لنا حقيقيا. فضلا عن أن كانط كان عليه محاربة مذهب الشك، فعلّق على استحالة تبرير أسس الفكر العقلى، أهمية أقل من پاسكال، الذى كان يواجه خصما فلسفيا رئيسيا، العقلانية الديكارتية.

وحول النقطتين الأخريين، التماثل دقيق. فنحن نعرف دراسة الفكر الأحيانى فى "نقد ملكة الحكم: **Critique du jugement**"، وأيضا فكرة *الحصر الكامل* الذى لا يمكن إجراؤه إلاً بالنسبة إلـــى " كل الحقيـــقة"، والحصر الكامـــل فكــرة العقل وليس حدسا محسوسا؛ وكثيرا ما يتكرر هذا الموضوع فى:- (انظر:
Critique de la L.GOLDMANN: La Communauté humaine et raison pure l'univers chez Kant).

(٩) بلا شك هذا التمييز بين العلوم المجردة، ومعرفة الإنسان، والحقائق المنزلة، كان شائعا فى القرن السابع عشر بين المفكرين. ولكن لم يطرح أحد – لعلمنا – قضية معرفة *علمية* للفردى، وهى المعرفة التى أوضحت الفقرة ٧٢، مقتضياتها وخطواتها المنهجية، على مستوى سنجده عند هيجل وماركس فحسب. ومن ثم، يبدو لنا – إن لم يكن من المؤكد، فعلى الأرجح – أن پاسكال قد استشف العلاقات بين هذا المنهج الذى كان قد اكتشفه، والذى ستسميه الجدلية "علوم المحسوس" فى مقابل العلوم المجردة، والذى سيقصره تيار ما من الماركسية (لوكاتش) على العلوم الإنسانية.

ومن ناحية أخرى– كما سبق أن قلنا – ترتبط الفقرتان الأولى والثانية عن العقلية الرياضية والعقلية الأدبية بالاهتمامات الخاصة بعلاقات نماذج الفكر الثلاثة (الرياضية، التعميمية، والجدلية) فيما بينها أو مع مواضيع الدراسة المختلفة. ولكن القضية صعبة (فحتى يومنا هذا، مازلنا لا نعرف إجابة مرضية لدراسة الأجسام ولبعض مظاهر علم النفس)، وفى هاتين الفقرتين– بدءا ربما من ميرييه ومن الأفكار السائدة حوله– طرح پاسكال القضية وإن كان على مستوى أقل مما سيكون عليه فى الفقرات ٧٢ و ٧٩.

(١٠) من المهم إضافة أن قضية العلاقات بين الفكر الجدلى واستحالة فهم العالم لم تتضح حتى الآن، فلم يتطرق إليها معظم المفكرين الجدليين الرئيسيين: ماركس، ولينين، ولوكاتش، مفضلين التقيد بالمجال التاريخى، بحصر المعنى.

ولكن كان هناك دائما فى الفكر الماركسى نزعات آلية (وأيضًا مثالية)، مصدرها موجود فى الـــ: ***Antiduhring*** و ***Dialectique de la nature***، لإنجلز.

ويجب ملاحظة أن إنجلز– رغم غياب أدنى نزعة آلية فى مؤلفاته التاريخية – يتخلى عن الموقف الجدلى عندما يتعلق الأمر بالعالم فى إجماله.

"لا يمكن تصور: لا تلفية: **indestructibilité**، الحركة بطريقة كمية فحسب، بل ينبغى تصورها أيضا بطريقة نوعية.." **E. ENGELS, Dialectique de la nature, Paris, Editions Sociales, 1952, p.44)** .

"فضلاً عن أن تعاقب العوالم المتكرر إلى ما لا نهاية فى الزمان اللانهائى، ما هو إلا التكملة المنطقية لوجود عوالم متعددة فى المكان اللانهائى، وهى القضية التى تفرض نفسها بالضرورة حتى على العقل المتمرد على نظرية يانكى دريبر. **(Yankee Draper).**

"فى دَور أبدى، تتحرك المادة، دُور ... لا شىء فيه أبدى إلاَّ المادة فى تغير أبدى، فى حركة أبدية، ***ووفقًا للقوانين التى تحكم حركتها وتغيرها***" (التشدد على المعنى من قبل جولدمان، نفس المرجع، ص ٤٥ ، ٤٦).

لا شىء يثير الدهشة بعد ذلك، فى أن نلاحظ أن أكثر الماركسيين الفرنسيين الآليين المعاصرين، السيد "بيير ناڤيل:**Pierre Naville**" بخلاف إنجلز – ينشر الآلية حتى تصل إلى علم النفس والتاريخ، ويستعيد بدقة هذه العروض المطولة فى بحث ألقى فى مؤتمر الفلسفة فى ستراسبورج فى عام ١٩٥٢.

(١١) بشأن هذا الموضوع، لا يمكننا الامتناع عن ذكر مناقشة طريفة، كان لنا حظ مشاهدتها، بين ممثلين بارزين للفكر الماركسى والوجودى المعاصر.

ورغم العدد الكبير من الأسئلة التى كان يأمل المشاركون طرحها، فإن المناقشة بالكامل دارت حول قضية واحدة: قضية المبادئ الأولى. لأن المفكر الوجودى كان يود الموافقة على معظم دعاوى الماركسية، فلسفة التاريخ، صراع الطبقات... إلخ، بشرط الاحتفاظ من الديكارتية "فحسب " بوجود ***أنا أفكر إذن أنا موجود:*** **cogito ergo sum**"، باعتباره مبدأ أول للفكر الفلسفى، وكان المفكر الماركسى يرد – عن حق – أن قبول ذلك يعنى نفى كل الماركسية (إلا إذا قبلنا التعارض المنطقى، وهو ما ليس له فائدة على صعيد مناقشة فلسفية).

كان ذلك فى عام ١٩٤٩، ورغم كل اختلافات السياق التاريخى، فهذه المناقشة هى نفس المناقشة القديمة بين ديكارت وپاسكال.

(١٢) .***Pensées et Opuscules***, **Ed. Br., p.164.**

(١٣) يعطى السيد برنشڤيج – خطأ، فى رأينا – لهذا المقطع دلالة ديكارتية: "القلب، هو الشعور المباشر، حدس المبادئ." بينما يبدو لنا، أننا فى هذه الفقرة أقرب إلى العقل الكانطى والرهان الپاسكالى منه إلى الحدس الديكارتى.

(١٤) يكفى لتوضيح الاختلاف بين مواقف پاسكال الفلسفية قبل وبعد ١٦٥٧، أن نقارن فقرة من بحث حول الفراغ (**Fragment d'un traité du vide**) لعام ١٦٤٤ الذى يؤكد بجرأة الفكرة العقلانية لتقدم الإنسانية المستمر فى المعرفة – "يجب النظر مليا إلى أن سلسلة البشر كلها، خلال القرون المتعاقبة، كإنسان واحد يبقى دائما ويتعلم بصفة مستمرة" – والنفى الجذرى لأية فكرة للتقدم فى "الأفكار".

(١٥) كان هذا موقف باركوس على سبيل المثال، ولهذا لم يشرع فى كتابة تأملاته المعرفية. فى "الأفكار"، لم يهمل پاسكال العلم الديكارتى. بالطبع هو يرفض أية قيمة له من أجل الخلاص، وأيضا ينتقده ***على صعيد قيمته باعتباره معرفة***، وهذا شىء مختلف. وكذلك يبدو لنا الاعتراض على أن پاسكال أقدم على هذا النقد، لكتابته دفاعا عن المسيحية وتمجيدا لها، وأيضا لمخاطبته غير المؤمن، اعتراضا غير مقبول. فكان باركوس، وسانجلان...إلخ، لا يكترثان بالدنيا، وبالتالى لم يكتبا

دفاعا أو تمجيدا، بل كانا يرفضان فكرة الكتابة نفسها. وفى رأيهما، هداية الملحد، والمتشكك والهرطوقى من شأن إرادة الرب والنعمة الإلهية.

(١٦) **L.GOLDMANN: La Communauté humaine et l'univers chez Kant P.U.F, 1948.**

(١٧) **L.GOLDMANN: *Sciences humaines et Philosoplie*. P.U.F.**

(١٨) لا توجد كلمة " قلب" فى الفقرة ٤، ففيها يتكلم باسكال عن "الحكم" مقابل " النفس"، ولكن يبدو لنا بدهيا أن الكلمة فقط تغيرت، وأن الأمر خاص بنفس الوظيفة التى تتجاوْز نظامى المادة والنفس. فكيف تكون البلاغة الحقيقية، والأخلاق الحقيقية، والفلسفة الحقيقية بالنسبة لباسكال شيئا آخر غير بلاغة وأخلاق وفلسفة القلب.

اسمحوا لى فقط أن أسترعى انتباهكم إلى أى مدى هذه الفقرات تتلاءم تماما مع الموقف الجدلى بشرط ترجمة عقل ونفس ***بفهم*** **(Verstand)** ولا ***بعقل*** **(Vernunft)**، مما سيعكس المعنى بطريقة فظة.

(١٩) يعد الممكن إحدى المقولات الأساسية للفكر الماركسى. انظر:

LUKÀCS: *Geschichte und Klassenbewusstein*.
L.GOLDMANN: *Sciences humaines et Philosophie*. P.U.F.

(٢٠) **Pensées et Opuscules, p. 461.**

(٢١) **DESCARTES: *Traité des passions*, art. 211.**

(٢٢) عندما نقول إنه توماوى، ينبغى إعطاء معنى عام جدًا لهذه الكلمة، ففى المجال الميسر للعقل يستبدل المحتوى الأرسطى بمحتوى ديكارتى.

(٢٣) تعد الفقرة ٢٥٢ نقدا ملازما لمبحث علوم ديكارت:

"فلا يجب أن نتجاهل وضعنا: نحن آلة ونفس، ومن هنا جاء أن أداة الاقتناع ليست البرهنة وحدها. وكم هى قليلة، الأشياء التى تمت إقامة الدليل عليها! والأدلة لا تقنع إلا الذهن، بينما يشكل العرف أقوى أدلتنا وأرسخها فى اعتقادنا، والعرف يخضع الآلة، التى تجذب الذهن دون تفكير. فمن أقام الدليل على أنه سيكون هناك غد، وعلى أننا سنموت؟ هل هناك ما هو أرسخ من ذلك فى

اعتقادنا؟ إذن، إنه العرف الذى يقنعنا به، هو الذى يصنع هذا العدد الكبير من المسيحيين، ومن الأتراك، ومن الوثنيين، ومن المهن، ومن الجنود...الخ. (وهناك الإيمان الذى يتلقاه المسيحيون فى التعميد، أكثر مما يتلقاه الوثنيون) وأخيرا ينبغى اللجوء إلى العرف، بعد أن يكون الذهن قد رأى أين تكمن الحقيقة، حتى نرتوى وتصطبغ بالعقيدة، التى تهرب منا فى كل ساعة، فالاحتفاظ دائما بالأدلة حاضرة، شىء عسير جدا. وعلينا الحصول على عقيدة أسهل، عقيدة العرف التى تجعلنا بلا عنف، ولا فن، ولا برهان نعتقد فى الأشياء ونخضع كل قوانا لهذه العقيدة، فترتمى فيها نفوسنا بصورة طبيعية. وإذا كنا لا نعتقد إلا بقوة الاقتناع، بينما تميل الآلة إلى الاعتقاد بالضد، فذلك لا يكفى. بل ينبغى أن يعتقد الجانبان فينا: الذهن، بالأسباب التى يكفى أن نراها مرة واحدة فى حياتنا، والعرف التى لا يتيح لنا أن نميل إلى الضد. ***اجعل قلبى يميل، يا إلهى***

-Inclina cor meum, Deus.

"يعمل العقل ببطء، ومع وجهات نظر ومبادئ متعددة، ينبغى عليها أن تكون دائما حاضرة. فإذا حدث أن خفت حضورها أو انعدم، غفا العقل أو ضل. بينما لا يعمل الإحساس هكذا: بل يعمل بسرعة، ودائما ما يكون مستعدا للعمل. إذن يجب وضع إيماننا فى الإحساس، وإلا سيكون دائما متذبذبا".

الفصل الثالث عشر

علم الأخلاق وعلم الجمال

- ١ -

فى بداية هذا الفصل، علينا استعادة شيئين خشية التكرار:

(أ) كان علم الجمال، عند پاسكال بخلاف الأبستمولوجيا، والفيزياء، والأحياء – مجالا ثانويا، لا يثير اهتمامه إلا قليلا، ولا يتكلم عنه إلا عرضا، بينما يحظى علم الأخلاق المرتبط عن قرب بالخلاص، بأهمية مختلفة، ولكن دون أن يكوِّن، *من حيث المبدأ*، حقيقة مستقلة؛ فلا يمكن للإنسان أن يتوصل إلى الحقيقة ولا إلى الخير الحقيقى إلا عن طريق الإيمان(١).

(ب) فى بداية أية دراسة عن الأخلاق عند پاسكال، ينبغى وضع تحليل لنقده للرواقية وللأپيقورية، ذلك النقد الذى يتوازى بدقة مع نقده الأبستمولوجي للعقَدية والبيرونية. ولكننا لن نعطى لهذا النقد إلا حيزا محددا لحد ما حتى لا نطيل بإفراط فى أبعاد الدراسة الحالية.

لقد تكلــم بريمون كثيرا عن مذهب "اللذة الشاملة:*panhédonisme*" لپور– رويال. وإذا كان هذا المصطلح يعنى أن "أنصار القديس أوغسطين"

كانوا يرون أن القاسم المشترك بين البشر – المختارين أو الهالكين هو الطموح إلى السعادة، وأن "اللذة التى يشعر بها المرء لأداء فعل ما " هى التى تدفعه للعمل، يكون تحليل بريمون عندئذ مقبولا.

والاستشهادات بهذا المعنى كثيرة. كتب أرنو: "يريد كل البشر أن يكونوا سعداء، ولا يمكن أن تكون التعاسة مراد أحد. الشيء الوحيد الذى تكون عليه النفس عازمة، هو الإرادة أن تكون سعيدة، بصفة عامة[٢]"، ويتفق باسكال معه تماما حول هذه النقطة: "يسعى كل البشر لأن يكونوا سعداء، وذلك بلا استثناء" (الفقرة ٤٢٥).

ولكن، لا يملك العقل ولا الأهواء – اللذان يتنازعان، بصفة دائمة وعضالة داخل الإنسان بفطرته الموصومة بالخطيئة- أن يحققا له السعادة.

" هذه الحرب الداخلية للعقل ضد الأهواء، جعلت الذين أرادوا السلم ينقسمون إلى طائفتين. أراد البعض أن يتخلوا عن الأهواء، وأن يصبحوا آلهة، بينما أراد البعض الآخر أن يتخلوا عن العقل، وأن يصبحوا حيوانات عجماوات. ولكن لا الطائفة الأولى استطاعت ذلك ولا الثانية، ويظل العقل دائما هو الذى يدين نذالة الأهــواء وبغيهــا، ويكدر راحة الذين ينغمسون فيها، بينما تظل الأهواء دائما حية فى قلوب الذين يريدون التخلى عنها" (الفقرة ٤١٣).

ويكون البحث عن السعادة "الحافز لكل الأعمال، ولكل البشر، حتى للذين سينتحرون شنقا".

ولكن، منذ سنوات عديدة، لم يصل أحد قط بدون الإيمان، إلى هذه النقطة التى يقصدونها دائما. الكل يشكو: الأمراء، والرعايا؛ النبلاء، وعامة الشعب؛ الشيوخ، والشباب؛ الأقوياء والضعفاء؛ العلماء، والجهلاء؛ الأصحاء، والمرضى؛ من جميع البلاد، وفى جميع الأزمنة، ومن جميع الأعمار، ومن جميع الطبقات.

"إذن إلامَ ينبهنا عاليا هذا الجشع وهذا العجز، إلا أنه فيما مضى كان فى قلب الإنسان سعادة حقيقية، لم يبق له منها حاليا إلاَّ إشارة وأثر خال تماما، وأنه يحاول بلا جدوى أن يملأه بكل ما يحيط به، ملتمسا من الأشياء الغائبة العون الذى لا يحصل عليه من الأشياء الحاضرة، وإن كانت كلها قاصرة عن تحقيق مرامه، لأن هذه الهاوية اللانهائية لا يمكن ملؤها إلا بشىء لا نهائى ودائم، أى إلاَّ بالرب نفسه" (الفقرة ٤٢٥).

"يقول البعض، ارفع عينيك نحو الرب؛ انظر إلى الذى تشبهه، والذى خلقك لتعبده. يمكنك أن تكون شبيها له، والحكمة ستجعلك مساويا له، إذا أردت اتباع خطاه". قال "إيكتات:*Epictête*": "ارفعوا رؤوسكم، أيها البشر الأحرار". وقال له الآخرون: "اخفضوا بصركم إلى الأرض، أيتها الديدان الهزيلة البائسة، وانظروا إلى الدواب التى ترافقونها".

"إلى أى حال سيصير إذن الإنسان؟ هل سيكون الإنسان مساويا للرب، أو للحيوان؟ يا لها من مسافة مرعبة! وماذا سنكون، إذن؟ من لا يتبصر فى ذلك كله أن الإنسان قد ضل، وأنه قد هوى من مكانه، وأنه يبحث عنه بقلق، وأنه لم يعد

يقوى على العثور عليه؟ فلمن سيلجأ، إذن؟ أعظم الرجال فشلوا فى هذه المهمة" (الفقرة ٤٣١).

وقد نستمر طويلا فى الاستشهاد؛ ولكن يبدو لنا أن معظم دارسى باسكال يتفقون حول هذه النقطة، فلا حاجة إلى الإلحاح.

ولنكتفِ بالإشارة إلى التشابه بين هذا النقد على الجبهتين (الرواقية والأبيقورية، العقل والأهواء) والكتابات المفصلة المقاربة لها والتى نجدها عند كانط. فبالنسبة له أيضا، *السعادة* عنصر *أساسى* للخير الأسمى، الذى يملك وحده إرضاء طموح الإنسان. بشرط – كما عند باسكال– أن يرتبط بالفضيلة، تلك الرابطة التى لا يمكن تحقيقها إلا فى الرب، وفى الرب وحده[٣].

كان خطأ الرواقيين والأبيقوريين اعتقادهم أن أحد هذين العنصرين المتضادين والمتنافرين فى حياة الإنسان الحالى– (الفضيلة والسعادة عند كانط، العقل والأهواء عند باسكال)– يستطيع إحلاله محل الآخر. "كان *الأبيقورى* يقول: الفضيلة، هى أن يكون لدى الإنسان الوعى بأن مبدأه سيقوده إلى السعادة، بينما يقول *الرواقى*: السعادة هى أن يكون لديه الوعى بفضيلته، يرتئى الأول أن *للحذر* قيمته *الأخلاقية*، بينما يرتئى الثانى، الذى اختار للفضيلة تسمية أعلى، أن الأخلاقية وحدها كانت الحكمة الحقيقية[٤]".

وبالنسبة لكانط، يخلق هذان الموقفان أوهاما مؤسفة وخطيرة. "من المؤسف أن فطنة هؤلاء الرجال استخدمت لسوء الحظ للبحث عن مطابقة بين مفهومين مختلفين تماما، مفهوم السعادة ومفهوم الفضيلة". (نفس المصدر، ص ١٤٩.)

ففى رأيه، أن الفضيلة والسعادة مبادئ ركيزتين "مختلفتين تماما تحددان وتضران، بعضهما بعضًا، فى نفس الموضوع".

وكذلك كان خطأ كل الفلاسفة القدماء أنهم اعتقدوا أن الإنسان قد يستطيع بقواه الطبيعية أن يصل إلى الخير الأسمى.

"فإذا نظرت مليا إلى الأخلاق المسيحية من ناحيتها الفلسفية، فقد تبدو، مقارنة بأفكار المدارس الإغريقية، على النحو التالى: تكون أفكار *الكلبيين*، *والأبيقوريين*، *والرواقيين*، *والمسيحيين*، هى: *بساطة الطبيعة*، *والحذر*، *والحكمة*، *والقداسة*. وفيما يتعلق بالطريق الواجب اتباعه للوصول إلى الخير الأسمى، فكان للفلاسفة الإغريق يتميزون فيما بينهم بأن الكلبيين كانوا يجدون أن *الحس المشترك* يكفى، بينما يرى الآخرون أنه طريق *العلم*، ولكن جميعهم كانوا يكتفون باستعمال القوى الطبيعية فحسب.

"وأمَّا الأخلاق المسيحية، التى تجهز وصاياها بطريقة خالصة جدا وصارمة جدا (كما ينبغى أن يكون)، فتنتزع من الإنسان الثقة فى أن يتطابق تماما معها، على الأقل فى هذه الحياة، بينما ترفع من شأنه بالأمل: إذا أحسنا عمل ما هو فى *استطاعتنا*، فسيطرأ علينا ما هو ليس فى استطاعتنا، سواء عرفنا أم لم نعرف كيف جرى ذلك". (نفس المصدر، ص ١٦٨)

ولكن، بعد أن أحصينا أوجه التشابه هذه التى يصعب التنازع عليها، يبقى لنا أن نوضح أن التقارب بين الفيلسوفين- الذى يتجاوز نقد المذاهب المضادة – يمتد أيضا إلى ردهما الإيجابى على المشكلة الأخلاقية، كما يمتد خاصة إلى الطريقة نفسها التى طرحا بها هذه المشكلة.

ظاهريا، لا يبدو هنا ما هو أكثر اختلافا من: الفلسفة العملية للنقدية (*criticisme*)، التى تثبت بتصميم استقلال القانون الأخلاقى، وموقف أوغسطينى ينفيه بتصميم هو الآخر[٥]، وسنتعرض لذلك لاحقا.

ورغم ذلك، فلنلاحظ من الآن التشابه الواضح بين مذهب پور- رويال والفكر النقدى، فى طريقة طرح قضية السلوك، أو بالأحرى قضية العمل، ذلك التشابه الذى يستند إلى الأساس نفسه لرؤية كانط عن الاستقلال الأخلاقى فى النقدية.

فى الواقع، يعرِّف كانط الفلسفة العملية على أنها الإجابة عن السؤال: **ماذا علىَّ أن أفعل؟** ولا يبدو لنا هذا التعريف بدهيا على الإطلاق، ومسلَّما به، بل خاصا بالأشكال المختلفة للفكر الفردانى والفكر المأساوى. لقد سبق وأن حددنا فى الفصل الثانى من هذه الدراسة أساس الاختلاف – على صعيد قواعد السلوك- بين الفكر المأساوى والمذاهب الفلسفية الفردانية، المتشككة أو العقَدية. فعلى سؤال واحد وجه للمذاهب الثلاثة: ***ماذا علىَّ أن أفعل؟***، جاءت إجابة العقلانية ومذهب اللذة ***لا أخلاقية*** (البحث عن المتعة، والعمل وفقا لما يميله العقل، السخاء، النجاح...إلخ)، بينما كانت إجابة الفكر المأساوى ***أخلاقية***: العمل وفقا لمقتضى عمومية مستقلة عن أى حافز أنانى – محسوس أو عقلى – أى العمل مع عزو الفعل إلى الأبدية.

ولكن خلافا لهذه المذاهب الثلاثة، التى قد نصفها كلها بالفردانية (وإن كان المأساوى أصدقهم فى فردانيته، لأنه يعرِّف الإنسان بمقتضى التعالى والتجاوز عن طريق الرهان، ذلك المقتضى المطلق والمستحيل)، هناك أيضا

مذاهب تجيز إمكان تجاوز حقيقى، سواء أكانت أوغسطينية مسيحية، أم فكرا جدليا، مثاليا أو ماديا، وتعدل وضع القضية نفسه، بإدراج اللحظة الحالية فى جملة *الزمان* المحسوسة الأخروية أو التاريخية، وباستبدال السؤال ***ماذا علىَّ أن أفعل***؟ بسؤال آخر مختلف، بصورة جوهرية: ***كيف علىَّ أن أعيش***؟

وهكذا استوجب السؤال ***ماذا علىَّ أن أفعل***؟ إجابتين لا أخلاقيتين (الرواقية ومذهب اللذة) وإجابة أخلاقية (الفكر المأساوى). ولم يستوجب السؤال ***كيف علىَّ أن أعيش***؟ فى أية حالة إجابة ***أخلاقية بنوع خاص***، فليس له معنى إلاَّ فى منظور يرى أن الحياة – بوصفها جملة زمانية نسبية – تندرج بالضرورة فى جملة أخرى– زمانية هى أيضا– تتجاوزها وتتعالى عليها. ما إن نطرح المشكلة بجدية وبكل ما تتضمنه: كيف علىَّ أن أعيش؟ حتى تكون الإجابة ضمنية: بأن تضع حياتك داخل جملة أخروية أو تاريخية، تندرج فيها بواسطة الإيمان.

إذن، ينبغى علينا أن نؤمن لنفهم الحقيقة، ولنعمل بطريقة فاعلة إنسانيا، تلك هى الحقيقة الأساسية للأوغسطينية وللفكر الجدلى، ولهذا السبب ***لا توجد أخلاق أوغسطينية أو ماركسية مستقلة***.

ولأنه لا يوجد أخلاق حقيقية عقلانية أو متعية أو عاطفية نصل إلى الخلاصة – المفاجئة لأول وهلة، ولكنها فى النهاية إذا ما تأملناها بجدية، طبيعية – وهى أنه لا يوجد سوى منظور واحد، هو منظور التراجيديا الذى يؤكد استقلال الأخلاق وأولويتها الأصيلة، وأنه لا يوجد سوى أخلاق واحدة قائمة على أساس ومبررة بوصفها كذلك: الأخلاق المأساوية.

كان پاسكال مشبعا بالأوغسطينية، ويعرف بدقة كل ما يتضمنه اقتضاء الجملة وجمع المتضادين، الذى يميز فى رأيه الإنسان باعتباره إنسانًا، ولقد أعرب بإحكام عن فكره فى الفقرة ٤ الشهيرة: "الأخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق، بمعنى أن أخلاق الحكم تسخر من أخلاق العقل".

وبالنسبة له، كما بالنسبة لكانط، لا يمكن لأخلاق الحكم، التى تتجاوز أخلاق الذهن، أن تكون إلا اقتضاءً مستحيلا للقلب، أى فكرة للعقل، وليست حقيقة إنسانية تنظم سلوك الفرد فى حياته اليومية.

ومن ثم، نجد فى إجمالى فكر "أصدقاء پور- رويال"، وعند پاسكال خاصة، سيطرة للأخلاق- بالأحرى غير متوقعة- فى تيار كان يريد أن يكون أوغسطين. فى الواقع، لقد قالوا وكرروا بما فيه الكفاية أن الاختلاف الكبير بين اللاهوت الجنسينى واللاهوت الكلفينى- اللذين ينتسبان كليهما إلى القديس أوغسطينوس- حول النعمة والقدر، يكمن فى أن الكلفتيين يؤكدون على *النعمة الاعتيادية*، بينما الجنسينيون يهتمون فى المقام الأول، إن لم يكن بالكلمات فعلى الأقل من حيث الواقع، ***بالنعمة الحالية*** حصرا، وهذا الاختلاف باللغة اللاهوتية، هو نفسه الذى ذكرناه على الصعيد الفلسفى بين السؤالين: *ماذا علىَّ أن أفعل؟ وكيف علىَّ أن أعيش*؟ بين أولية أخلاق لا زمانية، وإيمان يدرج الفعل فى جملة الزمان المحسوس: السيرية، أو التاريخية، أو الأخروية.

لا شك أن پاسكال كان متفقا تماما مع "أصدقاء پور- رويال" الآخرين حول هذه النقطة – ويكفى أن نقرأ "مؤلفات عن النعمة: ***Ecrits sur la Grâce***" لنقتنع بذلك- فلا ندهش حين نراه يعد، أو على الأقل يصيغ، أساس علم أخلاق متقارب فى بعض نواحيه من الأمر القاطع عند كانط (بشرط عدم تأويله بالطريقة التقليدية، التى نتجت مما أطلقنا عليه سوء فهم الكانطية الجديدة[٦]).

فپاسكال يعرف، مثل كانط، أن اقتضاء الإنسان الحقيقى، أى الطموح الوحيد الذى يضفى عليه الكرامة الإنسانية، هو نشدان جملة قد تكون – فى لغة الإنسان الموصوم بالخطيئة– جمع الأضداد، الفضيلة والسعادة، العقل والأهواء، وضمنيا تجاوز أية أخلاق (الفقرة ٤) وإدراج الوجود الفردى فى جملة تشمل الزمان وتتماثل مع حد الألوهية (الفقرات من ٤٧٣ إلى ٤٧٧[٧]).

وللأسف، لا يقوى الإنسان على تجاوز– بصورة واقعية – الأخلاق، "ليس لدينا خير حقيقى" (الفقرة ٣٨٥)، والكل، حتى على صعيد "الجماعات الطبيعية والمدنية"، بعيد عن متناولنا، هو مجرد مقتضى، بل ومقتضى مستحيل، لأن "إرادة الإنسان فاسدة" (الفقرة ٤٧٧)، فقد أصبحت "إرادة خاصة" (الفقرة ٤٧٢) تعزو كل شىء إلى النفس، وليس إلى الكافة.

ومن ثم، تكون المشكلة المطروحة، البحث عن قاعدة تستطيع إدارة الأعمال الإنسانية، إن لم يكن من حيث الواقع، فعلى الأقل الإعراب عما يجب أن تكون عليها هذه الأعمال فى عالم طبيعى، واجتماعى، يحتويه المكان، هو بالنسبة لپاسكال وكانط عالم ***يحجب الإله***.

ويظهر غياب الإله عن الدنيا – تحديدا – بغياب أية قاعدة عامة وغير متناقضة، تستطيع إعطاء معنى لأعمالنا *داخل* الدنيا، وذلك باستحالة فصل الخير عن الخطأ، والحقيقة عن الضلال:

"كل شىء هنا صحيح جزئيا، وباطل جزئيا. ولا تكون الحقيقة الأساسية هكذا، فهى خالصة تماما، وحقيقية تماما. وهذا المزج يشينها ويدمرها. فلا شىء حقيقى، بصورة خالصة؛ وهكذا لا شىء حقيقى بمعنى

الحقيقة الخالصة. سيقولون إن قتل الإنسان سيئ حقا، أجل لأننا نعرف جيدا الشر والخطأ..ولكن ما هو الشيء الجيد فى قولهم؟ العفة؟ أقول لا، لأن العالم قد ينتهى. الزواج؟ لا : فالتعفف أفضل. ألا يكون هناك قتل مطلقا؟ لا، لأن الفوضى قد تكون مرعبة، وقد يقتل الأشرار كل الأخيار. أن نقتل؟ لا، لأن ذلك سيدمر الطبيعة. فليس لدينا لا حق ولا خير إلا جزئيا، وممتزج بالشر والباطل" (الفقرة ٣٨٥).

ورغم ذلك، علينا أن نجد قاعدة عامة: "خالصة تماما وحقيقية تماما " لهداية سلوكنا، لأن الإنسان، من ناحية، طالما أنه حى، فلقد "أبحر" ولا يملك التوقف عن العمل، ومن ناحية أخرى، من حيث العمل، فهو لا يملك أيضا تحمل المفارقة، وتعارض الأضداد كما هى الحال من حيث الفكر. هنا، كل فعل يقتضى حلا، أى تجاوز ملح وفوري.

نعرف إجابة كانط. التخلى مطلوب – ومن المحتمل ألا يتحقق أبدا، ولا فى أى مكان– عن أية مصلحة خاصة انفعالية أو محسوسة، رغم أن هذه المصلحة– الرغبة فى السعادة – تكون مبررة فى ذاتها داخل الخير الأسمى. ويقول لنا پاسكال شيئا مشابها إلى حد ما:

" لن تكون أبدا الإرادة الخاصة راضية، عندما يكون فى متناولها كل ما تريد؛ بل تكون راضية فور التخلى عنه. وبدونها، لا يمكن أن نكون غير راضين؛ وبها، لا يمكن أن نكون راضين" (الفقرة ٤٧٢).

ولاستبدال الإرادة الخاصة – الأنانية – بغيرها، يضع پاسكال وكانط – كل منهما – قاعدة عامة. وتبدو لنا القاعدتان متقاربتين، بشرط عدم

التمسك بالشكل الخارجى للنصوص، وبعدم عزلهما، بل بطرح قضية دلالتهما، ومكانهما فى إجمالى المذهب، وخاصة بعدم تجاهل وجود اختلاف بارز فى النبرة والتوجه، سبق أن أشرنا إليه فى المقطع الأول من الفصل العاشر.

فى الواقع، نحن نعرف الصياغة الشهيرة للأمر القاطع: ***اعمل وكأنه ينبغى على مبدأ عملك، أن يصبح بإرادتك، قانونا عاما للطبيعة.***

وكذلك الفقرة ٢٠٣: "فتنة العبث والطيش: ***Fascinatio nugacitatis***". ***حتى لا يتسبب الهوى فى إحداث أى ضرر، فلنعمل وكأنه لم يبق لنا إلا ثمانية أيام من الحياة***"، والفقرة ٢٠٤ التى توضحها: "***إذا كان علينا إعطاء ثمانية أيام من الحياة، فعلينا إعطاء مائة عام***".

ويبدو لنا أن هذين النصين يمثلان رد فعل – إن لم يكن مماثلا، فعلى الأقل متقاربا – للدنيا الطبيعية والاجتماعية التى ***تحجب الإله***. فى الواقع، ترتبط المشكلة الأخلاقية ارتباطا وثيقا بقضية ***الزمان الإنسانى***، وتكون وظيفته على وجه الدقة تحديد طبيعة إدراج الإنسان فى الدنيا. ولهاتين الصيغتين– صيغة كانط وصيغة پاسكال– نفس المعنى: فهما يؤكدان رفض الزمنية– وضمنيا– أى إدراج مجتمعى. وهما يعنيان: اعمل وكأن الفعل الذى ستؤديه الآن فريد، وبلا أى رابط بالزمان الحقيقى للحياة الإنسانية، والتى تكون كل لحظة فيه، صلة انتقال بين ***الماضى والمستقبل***، أى بلا صلة أخرى سوى بالأبدية.

بالنسبة لپاسكال، كما هو بالنسبة لكانط، تلك هى القاعدة الوحيدة التى قد تتيح - إذا اتبعناها بدقة - إعفاء الفعل من أى دافع انفعالى، بل قد تمنع أيضا أى إدراج فى دنيا الأنانيات التى تتصادم.

ولكن - كما سبق وأن أشرنا إليه فى دراسة عن فلسفة كانط[٨] -هى أيضا صيغة مأساوية، لأن كلا النصين يحتويان على كلمة : *كأن*.

وقد يكون الاقتضاء المقبول وغير المأساوى إدراج *الحياة كاملة* فى جملة حية للأبدية الإلهية، وهذا هو الموقف الأوغسطينى. وللحفاظ على العلاقة - إن لم تكن الأكيدة، فعلى الأقل الممكنة - مع الأبدية، يجب على الإنسان أن يعمل *وكأن* الحياة غير موجودة، فعليه أن "يعطى" حياته، سواء بلغت ثمانية أيام أو مائة عام. فى الواقع - پاسكال يعرف ذلك مثل كانط - الحياة موجودة *فى الزمان*، ومائة عام أكثر بكثير من ثمانية أيام، وللأفعال ماض ومستقبل، ولها محصّل فى الزمان، وفى هذا الزمان - إن لم يكن حقيقيا، فعلى الأقل ظاهرا - تتصادم الأنانيات، وينسب الأفراد كل شىء لأنفسهم، وتفقد الأفعال أى اتصال بالأبدية. ومن ثم، إذا أردنا رغم ذلك إنقاذ أنفسنا، فعلينا الارتقاء من الظاهر إلى الجوهر، من الظاهرة إلى الشىء فى ذاته، والعمل و"كأن" الحياة غير موجودة.

الحياة غير موجودة، عبارة مأساوية حتى عند الذين كانوا - مثل باركوس والچنسينيين المتطرفين - *يضطلعون بمسؤليتها تماما*، لأنهم كانوا يعتقدون أن الحياة *حقيقة* ليست إلا ظاهرا بلا قيمة، ولأنهم كانوا يعتقدون أنهم يعثرون *حقيقةً* على الجوهر خارج أية حياة، فى الزمان وفى العالم،

ولأنهم لو كانوا قد أعربوا عن موقفهم على الصعيد الفلسفى (ولتعارض هذا مع موقفهم، ولهذا لم يفعلوه) لاستعملوا صياغة مماثلة، ولكن بدون الحاجة إلى كلمة: *كأن*.

ولكن، تحديدا، كان باركوس وجماعته يستنتجون ***كل تبعات*** موقفهم، ولا يكتبون أعمالا فلسفية، أو دفاعية عن الدين المسيحى؛ وكذلك، خلال الاضطهاد العظيم، عندما طرحت قضية معرفة إذا ما كان من المفروض أم لا وضع الثروات المادية – الأموال – بعيدا عن السلطات، ورفضوا العمل خارج حدود اللحظة والتحسب للمخاطر التى قد يحتملها *المستقبل*.

لا أحد يشك فى ترفع پاسكال، لأنه فى الحالتين، كان الأمر لا يتعلق بمستقبله الشخصى، بل ***بمستقبل*** جماعة المدافعين عن الحقيقة، الكاثوليكية بصفة عامة، أو الأوغسطينية والچنسينية بصفة خاصة، ولكنه فى الحالتين، وهذا ليس من حيث الواقع فحسب، وإلا لكانت أهميته ثانوية، بل أيضا بطرح قضية المبدأ. اتخذ پاسكال قرارا متضادا، ووضع فى اعتباره *المستقبل*.

بلا شك، لا يوجد عند پاسكال أى تعارض بين هذين القرارين والفقرة ٢٠٣، لأنه من *المحتمل جدا* أنه لم يتبصر فى هذا النص إلاَّ الزمان السيرى *للحياة الفردية*، وربما وبطريقة ***ضمنية أكثر منها صريحة***، زمان المؤسسات الاجتماعية والسياسية.

فى الواقع، لا نجد عنده إلا بعض التأملات المتناثرة، والتى لا تستنفد القضية حول زمان "الكنيسة المناضلة"، ولا إدراجها فى التخطيط الأخروى. ومن ثم، فمن المحتمل أن يكون قد رفض – فيما يتعلق بالعمل – وضع

التبعات الشخصية والاجتماعية والسياسية لأحد الأفعال فى الاعتبار، دون أن يرفض من أجل ذلك وضع مستقبل الكنيسة ومجموعة "أنصار القديس أوغسطين" فى الاعتبار أيضا.

وتتيح لنا هذه الملاحظات أن نحدد بصورة أفضل – إلى حد ما – صحة وحدود مقارنتنا بين موقفى پاسكال وكانط. سبق أن قلنا: إن كانط يقف فى الطرف الأكثر تقدما لفكر عصره البرجوازى فى ألمانيا، وأنه كان يمنح للعالم *الظاهراتى* أهمية أكبر بكثير من تلك الموجودة عند پاسكال. فمؤلف "الأفكار" – وقد أوصل المأساوى إلى أقصى مداه – لم يكن يمنح العالم الاجتماعى بصفته *جملة تاريخية* إلا أهمية ضئيلة جدا، بل ومعدومة. ولنكن أكثر تحديدا: ليس المقصود إطلاقا أن نوحد مواقف پاسكال ومواقف باركوس، فبالنسبة لباركوس، لم يكن للعالم وجود حقيقى خاص، ولم يكن لها قيمة. أمَّا بالنسبة لپاسكال، فللعالم حقيقة أساسية ومنيعة، لأنه بقدر ما يظل الإله *محتجبا بصورة جذرية*، فمن المستحيل أن نترك الظاهرة لنعتصم بالجوهر، فلن يستطيع الإنسان إثبات مقتضاه للمطلق وأيضا إثبات إنسانيته إلا *قبالة العالم والزمان*.

ولكن كان پاسكال يرتئى أن حقيقة العالم الظاهراتية هذه، محدودة. فليس العالم إلاَّ *مجال* العمل الفردى، والبحث عن الخير والحقيقة. وعلى الإنسان أن "يجرب" قواه، لا أن "يستخدمها" أبدا. بينما يتكون عند كانط مجالا يستطيع الإنسان أن يضع فيه بعض الآمال الصحيحة لتحقيق الإنجازات (السلام الأبدى، والمجتمع العالمى، والقانون الأخلاقى، والتجربة العلمية، والجمال...إلخ).

ومن ثم، تحديدا، لأن المأساوى قد وصل عند پاسكال إلى أقصى مداه، ولأن هناك هوة متعذرًا اجتيازها بين الإنسان والقيم من ناحية، والإنسان والدنيا الظاهرة والأكيدة من ناحية أخرى، يكون لكلمة "كأن" فى الفقرة ٢٠٣، *فى بعض جوانبها*، طابع ربما أقل حدة، وأقل فظاظة، من صيغة الأمر القاطع، حيث يذكرنا - بخشونة - بالطابع المستحيل *أساسا* لمجموعة من الآمال التى تشغل مكانا هاما فى فكر وعمل كانط.

لا شك أن هذا الاختلاف مهم، كما سبق وأن قلنا، ولكنه لا يتعلق بالبنية الإجمالية للفلسفتين، ولكن بالنبرة، والمكان الكمى، للعالم الظاهراتى عند كانط. وربما كان علينا أن نحدد هذه الصيغة، ونذكر أن فى الفكر الجدلى، تتحول الكمية - بدءا من حد ما - إلى نوعية، وأنه فى المقارنة بين الأخلاق عند كانط وپاسكال قد نقترب من هذا الحد[٩].

وفى النهاية، نذكر أنه - بالنسبة لپاسكال - لا يمكن وصول إلى السعادة الوحيدة الحقيقية إلا برفض العالم والزمان، وبعزو كل أفعالنا إلى الرب وإلى الرب وحده، وهناك بعض الفقرات (من ٤٧٣ إلى ٤٧٧) تشير صراحة إلى العلاقة بين فكرته عن الإله وعن مقولة الكل، فترسم الخطوط الأولى للطريق الذى يؤدى من الرؤية المأساوية إلى الفكر الجدلى.

-٢-

إذا كان لا يزال هناك، بين العناصر المختلفة التى تكوّن الأبستمولوجيا وعلم الأخلاق عند پاسكال، ترابط داخلى ظاهر حتى داخل النظام، فالحال مختلفة عندما يتعلق الأمر بعلم الجمال، حيث سنجد أنفسنا أمام سلسلة من الفقرات المتناثرة، من الصعب الكشف عن صلة بينها، على صعيد تحليل محايث، ولن تصبح هذه الصلة حقيقة واضحة إلا إذا نظرنا إليها من منظور علم الجمال الجدلى اللاحق.

من هذا المنظور، يكون كل عمل فنى **تعبيرا** – باللغة المعينة للأدب أو التصوير، أو النحت...إلخ – عن رؤية للكون، وهذه الرؤية تجد تعبيرا مختلفا على أصعدة أخرى، الفلسفى، واللاهوتى، وحتى على صعيد المظاهر المتعددة والمتنوعة للحياة اليومية. ومن ناحية أخرى، إذا كان علم الجمال المادى والجدلى يجيز قيمة أى تعبير مترابط عن رؤية للكون، ويجعل هكذا من ترابط المضمون وترابط العلاقة بين المضمون والشكل، المعيارين الأساسيين لقيمة العمل الفنية، فهو مع ذلك يجيز معيارا آخر (يتلاءم مع درجة الحقيقة على صعيد الفكر الفلسفى) يتيح تدرجا بين التعبيرات الفنية المختلفة المقبولة، وهذا ما تطلق عليه نظرية الفن للمادية الجدلية درجة الواقعية، والتى تشير إلى ثراء واتساع العلاقات الاجتماعية الواقعية المنعكسة

على العالم الخيالى للفنان أو للكاتب. وأخيرا، وبقدر ما يجيز علم الجمال الجدلى الواقعية باعتباره معيارًا ثانيًا إلى جانب الترابط، فهو يدافع عن علم جمال كلاسيكى، رافضا أى عنصر شكلى مستقل، لا تبرره وظيفة خاصة فى استخدام الشيء- فى العمارة على سبيل المثال- أو فى التعبير عن حقيقة الإنسان *الملتزم الجوهرى*.

فإذا وضعنا فى اعتبارنا الاختلافات التى سبق أن ذكرناها مرارا بين الرؤية المأساوية والفكر الجدلى: غياب الدرجات، غياب أى تصور ذهنى للقيمة النسبية، التمييز الضدى بين الحقيقى والباطل، بين الخير والشر، بين القيمة واللاقيم، فسنجد هذه العناصر الثلاثة فى الفقرات التالية الفنية لپاسكال.

عرضت الفقرتان ٣٢ و٣٣[١٠]، فكرة *التعبير* بوضوح وتحديد يصعب تجاوزهما، وجعلت تلك الفقرتان من پاسكال الرائد العظيم لعلم الجمال الحديث، ويكون الاختلاف الوحيد بالنسبة لنظرية التعبير الجدلية – تحديدا – التمييز الضدى بين *الحقيقى والنماذج الباطلة*، دون أية فكرة عن التدرج والنسبية.

ولا تعرب الفقرة ١٣٤[١١] – التى طالما أثارت النقاش والآراء السلبية – ولا الفقرة ١١ عن المسرح عن شيء آخر، إلا عن فكرة *الواقعية*، علما بأن هذه الفكرة مرتبطة *بفكرة الانعكاس والحقيقة*، وأن الحقيقة عند پاسكال مختلفة عما ستكون عليه اليوم بالنسبة لأى من أنصار المادية الجدلية. ونعتقد أن كل باحث جاد فى علم الجمال مدافع عن فكرة الواقعية، سيكون مستعدا للتوقيع على الإدانة الپاسكالية لنوع من الفن الطبيعى الذى يغير الحقيقة

بإعطائها طابعا سلبيا خالصا، أو لفن يغير من النبرات والقيم الإنسانية، فيجرد الحقيقة من إنسانيتها. أمّا بالنسبة للفقرة ١٣[١٢]، فهى تعرض فكرة، تكررت مرارًا فى "الأفكار"، عن الواقعية التى يجب على الكاتب أن يتجاوزها فى عمله والمتعلقة بوعى شخصياته. ويضيف عليها باسكال حكما على قيمة الهوى الواعى الذى " قد يثير الكدر"، وبالطبع هذا الحكم خاص به.

وأخيرا، فى عدة فقرات، يصيغ باسكال القواعد العامة لعلم الجمال الكلاسيكى، رافضا أى عنصر زخرفى خالص، وناشدا وحدة تامة للشكل والمضمون. وهناك أيضا، بين علمى الجمال أحادى الجانب اللذين يبرزان سواء الشكل (الفن شكل محسوس، مستحب لذاته، بمعزل عن المضمون الذى يعبر عنه) أو المضمون (الفن - أولاً - هو إحدى الوسائل للوصول إلى الحقيقة)، يقف باسكال فى قلب علم الجمال الكلاسيكى، فى منظور جدلى صراحةً، يرى الفعل الفنى فى الجملة، فى الجمع المترابط بين المضمون والشكل الذى يعبر عنه. وتكون أية إضافة شكلية لا يقتضيها المضمون أو أى غياب لعنصر يقتضيه المضمون، وأية وسائل تعبير غير ملائمة بسبب شاغل شكلى، أخطاء على صعيد *علم الجمال* نفسه (الفقرات ٢٦ ، ٢٧ ، ٤٨)[١٣].

ولكن جمال العمل الفنى، الذى يكون - فى فكر كانط المأساوى - القيمة الوحيدة الصحيحة التى يمكن للإنسان أن يصل إليها فى الحياة وفى الدنيا، لم يكن يحظى بأهمية تذكر فى المنظور المأساوى الجذرى والمطلق لـ"الأفكار". فحتى الفقرات القليلة التى ذكرناها جاءت بالأحرى بطريقة عرضية، فلم يكن باسكال يريد عرض نظرية - وإن كانت مجزأة - للفعل

الفنى، بل لأنه كان يهتم بطرق إقناع محاوره، أو لأن الملهاة كانت جزءا من الحياة الاجتماعية التى كان يريد إظهار ابتذالها.

وبدا لنا من المهم التشديد على فكرة أن پاسكال وجد رغم ذلك – فى هذه النصوص المتناثرة والعرضية – سلسلة من الأفكار الرئيسية لما سيكون عليه فيما بعد علم الجمال الكلاسيكى للمادية الجدلية.

الهوامش

(١) الفقرة ٤٢٥: "بدون الإيمان، لا يمكن للإنسان أن يعرف لا الخير الحقيقى ولا العدالة" يختلف الوضع عند كانط بخصوص هذه النقطة.

(٢) **"De la liberté de l homme", dans Antoine ARNAULD: Ecrits sur *le système de la Grâce générale,* 2 vol., 1715, t.I, p.242-243.**

(٣) "لا يوجد إلا الدين المسيحى الذى يجعل الإنسان محبوبا وسعيدا معا. وبدون الصدق والأمانة، لا يمكن أن نكون محبوبين وسعداء معا" (الفقرة ٥٤٢).

(٤) **E.Kant: *Critique de la raison pratique,* Paris, Vrin, 1945, p.148-149.**

(٥) لا نريد إثبات أن پاسكال، وحتى الچنسينيين، كانوا حقا أوغسطينيين حول هذه النقطة، بل ينبغى علينا فقط التأكيد على أن *غياب أى استقلال للقانون الأخلاقى بالنسبة للايمان* يشكل أحد الاختلافات الرئيسية بين مواقف پاسكال ومواقف كانط، ولكن هذا الاختلاف يقع داخل الرؤية المأساوية نفسها المشتركة بين الفيلسوفين.

(٦) انظر: **Lucien GOLDMANN: *La Communauté humaine et l'univers chez Kant,* P.U.F., 1948.**

(٧) " فلنتخيل جسدا مليئا بأعضاء مفكرة" (الفقرة ٤٧٣).

"أعضاء. البداية من هنا. لتحديد وتنظيم الحب الواجب علينا تجاه أنفسنا، يجب تخيل جسد ملىء بأعضاء مفكرة، لأننا أعضاء فى الكل، ثم نرى كيف ينبغى على كل عضو أن يتحاب... إلخ". (الفقرة ٤٧٤).

"إذا كان للقدمين واليدين إرادة خاصة، فلن تكون أبدا فى نسقها إلا بإخضاع هذه الإرادة الخاصة إلى الإرادة الرئيسية التى تحكم الجسد كله. بخلاف هذا، ستكون فى فوضى وتعاسة، ولن تحقق نفعها الخاص إلا فى ابتغائها فائدة الجسم" (الفقرة ٤٧٥).

"لا يجب أن نحب إلا الرب، وألا نكره إلا أنفسنا.

"إذا كان قد غاب دائما عن القدم – جهلا – أنه ينتمى إلى جسم، وأن هناك جسما، هو خاضع له، فإذا لم تكن لديه إلا معرفته بنفسه وحبه لها، ثم حدث أن عرف انتماءه إلى جسم، وخضوعه له، فكم سيشعر بالأسف لحياته الماضية، وبالارتباك بسببها، لأنه كان عديم الفائدة لجسم بث فيه الحياة، وكان بإمكانه تدميره والانفصال عنه، وكأنه سيفترق عنه! وكم من دعاء سيردده لأنه حافظ عليه، وبأى خضوع سيسلم نفسه لحكم الإرادة التى تسوس الجسم، حتى إنه يقبل البتر، إذا ما دعا الأمر إليه! أو فقدان صفته باعتباره عضواً، إذ ينبغى على أى عضو قبول الهلاك طواعية من أجل الجسم، فهو الوحيد الذى يكون كل شىء من أجله" (الفقرة ٤٧٦).

"من الخطأ أن نكون جديرين بحب الآخرين، ومن الظلم أن نشاء ذلك. فإذا كنا ولدنا عقلاء، وغير مكترثين، وعلى معرفة بأنفسنا وبالآخرين، فقد لا نطوع مطلقا هذه النزعة لإرادتنا. ومع ذلك فنحن نولد بها، إذن فنحن نولد ظالمين، لأن كل شئ يميل إلى نفسه وهذا ضد أى نظام: إذ ينبغى أن ننزع إلى العام؛ ويكون الانحدار إلى النفس، بداية أية فوضى، فى الجسم الخاص للإنسان: فى الحرب، وفى الأمن، وفى الاقتصاد. إذن فالإرادة فاسدة.

"إذا كان أعضاء الجماعات الطبيعية والمدنية يميلون إلى خير الجسم، فينبغى على الجماعات نفسها أن تنزع إلى جسم آخر أعم، تكون هى أعضاءها. إذن يجب النزوع إلى العام. فنحن نولد ظالمين وفاسدين" (الفقرة ٤٧٧).

(٨) **Lucien GOLDMANN:** ***La Communauté humaine et l'univers chez Kant*, P.U.F.**

(٩) فى الواقع، عند كانط، يكوّن القانون الأخلاقى مقتضى *مقبولا ومستقلا*، ويختلف الأمر عند باسكال. فالمأساوى يكمن فى طابع القانون الأخلاقى *الشكلى*، وفى أن هذا القانون لا يحكم فعليا السلوك الحقيقى للبشر.

(١٠) "هناك نموذج للمتعة والجمال، يرتكز على علاقة ما بين طبيعتنا، ضعيفة أو قوية، كيفما تكون، والشىء الذى يروق لنا.

"وكل شيء وفقا لهذا النموذج، يمتعنا: فليكن منزلا، أو أغنية، أو حديثا، شعرا، نثرا، امرأة، طيورا، أنهارا، أشجارا، حجرات، ملابس...إلخ. وكل ما هو مخالف لهذا النموذج، لا يروق للذين لديهم ذوق حسن.

"وبما أن هناك صلة كاملة بين أغنية ومنزل تم بناؤهما وفقا للنموذج الجيد، لأنهما يشبهان هذا النموذج الوحيد، رغم أن كل واحد منهما خاضع لنوعه، فهناك أيضا علاقة كاملـــة بين الأشياء التي صنعت وفقا لنموذج سيئ. وهـــذا لا يعني أن النمـــوذج السيئ واحد، لأن هناك أعدادا لا نهائية منه، ولكن كل سونيتة، على سبيل المثال، مهما كان النموذج السيئ الذي كتبت وفقا له، تشبه تماما امرأة تلبس وفقا لهذا النموذج.

"ولا شيء يوضح كيف أن سونيتة سيئة تثير السخرية، أفضل من أن ننظر مليا إلى الطبيعة والنموذج، وأن نتخيل أيضا امرأة أو منزلا على شاكلة ذلك النموذج" (الفقرة ٣٢).

"الجمال الشعري. كما نقول الجمال الشعري، فقد ينبغي علينا أيضا أن نقول الجمال الهندسي، والجمال الطبي، ولكننا لا نقولها، والسبب هو أننا نعرف ما هو موضوع الهندسة، وأنه يتكون من براهين، وما موضوع الطب، وأنه يتكون من الشفاء؛ ولكننا لا نعرف مما تتكوّن المتعة، وهي موضوع الشعر. لا نعرف ما هذا النموذج الطبيعي الذي ينبغي علينا محاكاته؛ ولعدم وجود هذه المعرفة، ابتكرنا بعض المصطلحات الغريبة: "القرن الذهبي، آية أيامنا، محتوم"...إلخ، ويطلقون على هذه الرطانة الجمال الشعري.

"ولكن من سيتخيل امرأة وفقا لذلك النموذج، الذي يقوم على قول أشياء صغيرة بكلمات كبيرة، ومن سيرى آنسة جميلة مليئة بالكامل بالمرايا والسلاسل، والتي سيسخر منها، لأننا نعرف بصورة *أفضل* مما تتكون متعة تسببها امرأة مقارنة بمتعة أخرى تبعثها أبيات شعر. ولكن الذين لا يعرفون، سيعجبون

بالمرأة فى هذه الثياب، بل وهناك قرويون سيظنون فيها أنها ملكة، ولهذا السبب نطلق على السونيتات المكتوبة وفقا لهذا النموذج ملكات القرية" (الفقرة ٣٣).

(١١) " كم هو مبتذل فن التصوير الذى يثير الإعجاب، بتماثل الأشياء التى لا نعجب على الإطلاق بأصلها الطبيعى!" (الفقرة ١٣٤).

(١٢) "تحب رؤية الخطأ، هوى كليوبولين (Cléobuline)(*)، لأنها لا تعرف هذا الهوى. وقد تثير الكدر، لو لم تكن قد خُدعت" (الفقرة ١٣).

(١٣) "البلاغة تصوير للفكرة؛ وهكذا، الذين يستمرون فى الإضافات بعد الانتهاء من رسمهم، يصورون مشهدا بدلا من صورة" (الفقرة ٢٦).

" متنوعات. لغة. الذين يكوّنون أشكالا من الطباق بإكراه الكلمات، يشبهون الذين يصنعون نوافذ مموهة من أجل التناسق: فليست قواعدهم أن يتحدثوا بطريقة صائبة، بل أن يكوّنوا أشكالا صائبة" (الفقرة ٢٧).

"عندما توجد كلمات مكررة فى حديث، وعندما نسعى لتصحيحها، فنجدها صالحة للغاية حتى إننا قد نفسد الحديث بتدخلنا. إذن، ينبغى تركها كما هى، فهى تميز هذا الحديث، وهذه هى مشاركة الغيرة العمياء، التى لا تعرف أن هذا التكرار ليس خطأ فى هذا المكان، فلا توجد قواعد عامة على الإطلاق" (الفقرة ٤٨).

(*) شاعرة وفيلسوفة ولدت فى جزيرة رودس فى منتصف القرن السادس ق.م، كانت مشهورة بألغازها وبجمالها.

الفصل الرابع عشر

الحياة الاجتماعية: العدالة، القوة، الثراء

يرتئى پاسكال، أن فى عصر "الأفكار"، لا يوجد قانون إنسانى عادل ومقبول. حول هذه النقطة، تبدو لنا النصوص خالية من أى لبس. ولقد فهمها بهذا المعنى الناشرون الأوائل، لاسيما أرنو ونيكول، وهو- تحديدا- ما صدمهم ودفعهم لتعديلها عند النشر، إلا إذا لجأنا إلى "مبالغات اللغة"، التى تتيح تعديل معانى النصوص المطلوب دراستها، على المراد، فلا نرى جيدا كيف يمكننا - بعد قراءة الفقرات ٢٩٤، و٢٩٧، و٣٨٥- الإصرار على أن الذى كتبها كان يقر بوجود أو احتمال وجود، قانون إنسانى مقبول وعادل بصفة أساسية:

"على أى شيء سينشئ اقتصاد العالم، ذلك الذى يريد أن يحكمه؟ هل سيكون على نزوة كل فرد؟ أية فوضى ستكون! أم على العدل؟ ولكنه يجهله.

"يقينا، إذا كان يعرفه، ما كان قد وضع هذا المبدأ الأساسى، الأعم من بين كل المبادئ الموجودة بين البشر، والذى يقر بأن يتبع كل فرد عادات وسلوك بلده، وما خضعت كل الشعوب إلى روعة الإنصاف الحقيقى، وما اتخذ المشروعون كأسوة، نزوات وأهواء الفرس والألمان، بدلا من العدالة

الثابتة، وما رأيناها قائمة راسخة على امتداد كل بلاد العالم وفى كل الأزمنة، بدلا من أن نرى أى شىء عادلاً أو غير عادل، تتغير صفته بتغيير منطقته. فالارتفاع ثلاث درجات عن خط العرض، يطيح بكل أحكام القضاء؛ وخط زوال، يقرر الحقيقة؛ وخلال سنوات قليلة من التملك، تتغير القوانين الأساسية؛ والحق له عصوره، ودخول كوكب زحل فى برج الأسد يشير لنا إلى أصل تلك الجريمة. طريفة هى تلك العدالة التى يحدها جدول ماء! من ناحية جبال البرانس، يكون الأمر حقيقة، ومن الجانب الآخر يكون ضلالا.

" يقرون بأن العدالة ليست فى هذه الأعراف، بل تكمن فى القوانين الطبيعية المعروفة فى أى بلد. ويقينا سيتشبثون للدفاع عن هذا الرأى، لو أن المصادفة المتهورة - التى تنثر القوانين الإنسانية - كانت قد التقت على الأقل بقانون شامل، ولكن السخرية تبلغ مداها، حين جعلت نزوة البشر تتنوع إلى حد عدم العثور على أى قانون عام. فالسرقة، وغشيان المحارم، وقتل الأطفال والآباء، كل شىء له مكانه بين الأعمال الفاضلة. فهل هناك ما هو أكثر طرافة من أن يكون لإنسان حق قتلى لأنه يقيم على الضفة الأخرى من المياه، وأن حاكمه وقع فى نزاع مع حاكمى، رغم عدم وجود أية خصومة بيننا؟

" بلا شك، هناك قوانين طبيعية، ولكن هذا العقل الجميل الفاسد، أفسد كل شىء.

"بسبب هذا الارتباك، يحدث أن يقول أحدهم إن أساس العدالة سلطة المشرع، بينما يقول الآخر إنها حظوة الحاكم، والثالث إنها العرف الحالى،

والأكثر يقينا: لا شيء عادل في ذاته، وفقا للعقل وحده، فكل شيء يتداعى مع الزمن. ويكوّن العرف الإنصاف كله، لسبب واحد، ليس إلا: فقد نال القبول؛ وهذا هو الأساس الصوفي لسلطته. ومن يحاول إعادته إلى مبدئه، يدمره. فلا شيء خاطئ مثل هذه القوانين التي تقوّم الأخطاء؛ التي تطيعها لأنها عادلة، وتطيع العدالة المتخيلة، بينما لا تطيع أساس القانون: فهي منغلقة على ذاتها، هي القانون، ولا أكثر من ذلك. ومن يريد فحص باعثه، سيجده ضعيفا وسطحيا، حتى إنه – لو كان معتادا على تأمل معجزات الخيال الإنساني – فسيعجب أن قرنا من الزمان قد أسبغ على هذا الباعث كل هذا البذخ وهذا التوقير. ويكون فن نقد الدول، والإطاحة بها، زعزعة الأعراف المستقرة، بسبر الأغوار حتى الوصول إلى مصدرها وبتحديد عيوب سلطتها وعدالتها. ويقولون إنه ينبغي اللجوء إلى القوانين الأساسية والبدائية للدولة، التي ألغاها عرف غير عادل. وهذه لعبة مضمونة لفقدان كل شيء، فلن يكون هناك شيء عادل بهذا المعيار. ولكن الشعب يرهف السمع لمثل هذه الأحاديث. وفور أن يتعرف على الخطأ، يبدأ في التمرد، فيستفيد الكبار من تمرده لتدميره، ولتدمير هؤلاء الفضوليين الذين قاموا بفحص الأعراف القائمة. ومن ثم، كان أحكم المشرعين يقول إنه – لصالح البشر– ينبغي أن يُخدعوا كثيرا، ويقول سياسي بارع: يسلِّم الشعب بالأمر وهو يجهل حقيقته؛ إذن، فمن المناسب أن يتم خداعه. ولا يجب أن يشعر بحقيقة القسر والغصب؛ فلقد اندست في السابق بدون وجه حق، ثم أصبحت عادلة، بل ويجب النظر إليها على أنها اصيلة وأبدية، وعلى إخفاء بدايتها، إذا كنا نريد ألا تنتهي في القريب العاجل" (الفقرة ٢٩٤).

" *قانون الحقيقة*: لم يعد لدينا هذا القانون: فلو كان لدينا، ما اتخذنا من أعراف البلد قانونا للعدالة".

" وهناك، حيث لم نستطع العثور على العادل، عثرنا على الأقوى...، إلخ" (الفقرة ٢٩٧).

" كل شيء هنا صحيح جزئيا، وباطل جزئيا. ولا تكون الحقيقة الأساسية هكذا؛ فهى خالصة تماما وحقيقية تماما. وهذا المزج يشينها ويدمرها. فلا شيء حقيقي بصورة خالصة؛ وهكذا فلا شيء حقيقي، بمعنى الحقيقة الخالصة" (٣٨٥).

وتذهب الفقرة ٣٨٥ أبعد من ذلك في نقد القوانين الطبيعية. إذ تضيف: "سيقولون إن قتل الإنسان سيئ حقا؛ أجل لأننا نعرف جيدا الشر والخطأ. ولكن ما الجيد فى قولهم!. ألا يكون هناك قتل مطلقا؟ لا، لأن الفوضى قد تكون مرعبة، وقد يقتل الأشرار كل الأخيار. فليس لدينا لا حقيقة ولا خير إلاَّ جزئيا، وممتزج بالشر والباطل" (الفقرة ٣٨٥).

وهكذا حتى الإثباتات المقبولة تماما والنادرة جدا، مثل أن قتل الإنسان شئ سيىء، تفقد هذا الامتياز فور أن نحولها إلى تعليمات وضعية، أى إلى قواعد سلوكية أو إلى قوانين.

نعتذر عن هذه الاستشهادات الطويلة، ولكنها بدت لنا ضرورية لتوضيح وحدة الفكر الپاسكالى. فى الواقع، لأن البشر لا يستطيعون فى *الدنيا* الوصول إلى الخير ولا إلى الحقيقة، فمن المسلَّم به أنهم لا يملكون تحقيق حياة اجتماعية صحيحة، ولا إقامة سلطة سياسية سليمة؛ ولا يحتمل، عند

باسكال، الطابع الباطل والموصوم بالخطيئة للدنيا، ولأية حياة مجتمعية، *أى استثناء*. ونضيف أيضا، أنه لا مجال للدهشة من الاختلاف الوحيد الذى يفصل ترسيمة مواقف باسكال الاجتماعية والسياسية من ترسيمة مواقفه الأبستمولوجية والأخلاقية: فيقابل باسكال قصور أية حقيقة إنسانية وأى سلوك إنسانى، بمطلب حقيقة حقيقية وعدالة عادلة تماما، وليس لهذا المطلب ما يوازيه على الصعيد الاجتماعى والسياسى. ذلك لأن للحقيقة والعدالة الأصيلتين – تحديدا – طابعا متعاليا يجعلهما متعارضتين مع العالم، بينما قد يكون أى أمل فى نظام اجتماعى أو سياسى– صالح – أملا دنيويا متناقضا مع الفكر المأساوى. ذلك تحديدا، لأن العدالة المشروعة لدنيا صادقة يحكمها الحب الإلهى، لن تكون فى حاجة إلى أنظمة وقوانين، وبذلك تتعارض مع الأنظمة الاجتماعية والسياسية القاصرة للحياة الدنيوية. أينبغى علينا أن نذكر هنا أيضا أن باسكال يواصل تقليدا مسيحيا قديما؟ تقليد أوغسطينى بلا شك – ولكن *حول هذه النقطة* تتقارب الأوغسطينية من أخرويات الروحانيين – سوف يُسترجع، بالطبع بعد تحويله من كنسى إلى دنيوى، وتخليصه من أى عنصر للتعالى، فى إحدى الأفكار الرئيسية للفكر الجدلى: وهى فكرة *إلغاء الدولة*.

أمَّا بالنسبة لموقف باسكال السياسى، فهو بلا شك محافظ، ولا يرجع ذلك إلى احترام النظام أو القانون، بل بسبب الطابع اللازمانى – جذريا – للموقف المأساوى. فلأنه لا يوجد أى أمل مجتمعى لتحقيق قانون مشروع، ولأنه بالنسبة للمنظور المأساوى كل ما هو غير مقبول إطلاقا ولا أكثر، يكون *أيضا* غير مقبول، فلا يملك أى تغيير للنظام الاجتماعى أو السياسى أن

يحدث أقل تحسين. بل قد يؤدى إلى "حروب أهلية" تكون "أكبر الشرور" (الفقرة ٣٢٠[١]).

وهنا أيضا، ينبغى التأكيد على بعض التشابه مع موقف كانط، إن لم يكن فيما يتعلق بتقدير القانون، فعلى الأقل فى رفض أية محاولة لتغيير النظام السياسى بالقوة. ولكن علينا أيضا أن نضيف أنه، بدءا من ١٧٨٩، انتهى الموقف الكانطى إلى الدفاع عن النظام الثورى المنتصر فى فرنسا، وأصبح له هكذا دلالة ملموسة مختلفة عن موقف باسكال *المماثل تجريديا*.

فإذا اكتفينا بتحليل الترسيمة الكلية لموقف باسكال، قد نتوقف هنا عن رسم الخطوط الأولى التى يمثلها عدد كبير من الأفكار سهلة التأويل.

ولكن باسكال ذهب أبعد من ذلك فى تأملاته فى العلاقات بين العدالة والقوة. لقد أعد عناصر تحليل واقعى ونافذ للنظام الاجتماعى، نود الآن أن نرسم خطوطه الرئيسية على ضوء التطور اللاحق للفكر الجدلى.

أول ما يجب ملاحظته، أن باسكال رأى ما يكوّن أساس أية حياة اجتماعية وتاريخية، وهى رغبة أى إنسان فى أن يكون "موضع تقدير" – أو "معترفًا به" كما سيقولون فيما بعد – من جانب الآخرين. بلا شك، لا يمكن أن نتحدث الجنسينية بدون بعض السخرية عن الرغبة فى "التقدير"، حصيلة السقوط والخطيئة الأولى، بينما تشكل العزلة بالنسبة لها القيمة الأولى. ولكن يبقى على الأقل أن هناك خطوة حاسمة قد تمت على الطريق الذى يؤدى من ديكارت إلى هيجل، كما أن باسكال يجعلنا نشعر أحيانًا (على سبيل المثال فى

الفقرة ٤٠٤) من خلال السخرية، بأنه قد أدرك الطبائع الباطلة والسلبية للحياة الاجتماعية، وأيضًا جوانبها الإيجابية ووظيفتها المشروعة.

"لدينا فكرة عظيمة جدًا عن نفس الإنسان، حتى إننا لا نستطيع تحمل فكرة أن نكون موضع احتقار، وألا نحظى بتقدير نفس من النفوس؛ سعادة البشر تتمثل كلها فى هذا التقدير" (الفقرة ٤٠٠).

وهذا ما يجعل الإنسان مقابلا للحيوان: "لا تتبادل الحيوانات الإعجاب على الإطلاق. فلا يعجب الحصان مطلقًا برفيقه، و هذا لا يرجع إلى انعدام المنافسة فى السباق، ولكن لأنه بدون أهمية. ففى الإسطبل، لا يتنازل الحصان الأثقل وزنًا والأسوأ بنية عن طعامه للآخر، كما يريد البشر أن تكون تلك هى المعاملة التى يعاملون بها. ففضيلتهم تشفى غُلتها بنفسها" (الفقرة ٤٠١).

"أكبر دناءة تشين الإنسان، تكون البحث عن المجد، ولكنه أيضًا أكبر علامة تميزه، فمهما امتلك الإنسان على الأرض، ومهما تمتع بالصحة والرفاهية الضرورية، يكون غير راض لو لم يحظ باحترام البشر. وكذلك، يكن الإنسان تقديرًا كبيرًا للعقل، حتى إنه مهما حصل على فائدة فى الدنيا، لو لم يحظ بمكانة عالية فى العقل، فهو غير مغتبط. إنها أجمل مكان فى العالم، ولا شيء يمكن أن يحيد به بعيدًا عن هذه الرغبة، فهى أكبر صفة مميزة لا تتمحى من قلب الإنسان" (الفقرة ٤٠٤).

وهكذا، فى رأى باسكال، يكون الإنسان كائنًا اجتماعيًا للغاية. وتكون أحد العناصر الرئيسية فى الطبيعة البشرية هى الحاجة للتقدير من أمثاله.

وسنجد نفس الرأى لاحقًا فى أعمال هيجل فى فكرة "الإقرار والاعتراف"، التى تؤسس الفكر الجدلى بمقابلته بالأشكال الأخرى من الفردانية، فلأن الحواس والعقل الفردى لا تكفى الإنسان، ولأن الإنسان لا يحقق ذاته إلا بالطموح إلى مطلق يتجاوزه ويفترض الجماعة، وتقدير الآخرين، و"الاعتراف"، وعلى نفس الخط "المجد"، يكتسب كل هذا أهمية أساسية.

ولكن إذا كان المجتمع طبيعيا للإنسان، فهذا لا يعنى أن النظام الاجتماعى القائم ممتاز أو على الأقل جيد أو مقبول. لأن هذا النظام مبنى على عدم المساواة وعلى تعارض الأنانيات.

"من الضرورى أن يكون هناك عدم مساواة بين البشر، وهذا حقيقى، ولكن لأن ذلك قد تم منحه، فإذا بالباب قد فتح، ليس لأعلى درجات السيطرة فحسب، بل لأعلى درجات الطغيان" (الفقرة ٣٨٠).

" يخصنى، يخصك. ("يقول هؤلاء الأطفال المساكين: هذا الكلب يخصنى؛ وهنا مكانى تحت الشمس") ها هى بداية وصورة اغتصاب كل الأرض" (الفقرة ٢٩٥).

ولكن ينبغى الحذر من خلط هذا النقد للمجتمع بالدلائل العديدة المماثلة التى سبقتها أو حتى تلتها، حتى نشأة الماركسية. فخلال العصور الوسطى كلها، وفى جميع الطوائف المسيحية خاصة، ازدهر نقد الملكية الخاصة، والنظام الاجتماعى والسياسى، بطريقة لا تنقطع، وسنجده أيضا بعد پاسكال، خلال القرن الثامن عشر كله.

ولكن قبل وبعد پاسكال، عند المفكرين غير الجدليين، يظل هذا النقد الطوباوى والثورى نقدا أحادى الجانب ومجردا.

فالنظام القائم، وثراء البعض، وبؤس الآخرين، والامتيازات، كان كل هذا سيئا للغاية، ومن المفترض أن يحل محله نظام آخر، مثالى. فكان ينبغى استبدال الدولة الأرضية، بملكوت الإله على الأرض، واستبدال بالمجتمع القائم على الجهل والخرافة، نظام عقلى ومطابق للطبيعة الإنسانية، واستبدال بالقوانين المكتوبة أو الأعراف الحق الإلهى أو الحق الطبيعى... إلخ. وتكون الصورة فى معظم الأحيان حادة، ومرسومة بالأبيض والأسود.

بينما الفكر المأساوى (مثل الفكـــر الجـــدلى)، يجمع دائما الـــ: نعم والـــ: لا. فهو يعرف أن أية حقيقة لا تكون أبدا، جيدة تماما ولا سيئة تماما، والمطلوب إذن تحديد مكانها بالنسبة لمجموعة العلاقات المرتبطة بها، والكشف عما فيها من جيد وسيئ، بل أيضا التغيير الذى يطرأ على هذين الطابعين وصلتهما ببعض، خلال التطور التاريخى.

وفيما يتعلق بالنظام الاجتماعى، وامتيازات الثراء أو المولد، يعرف المفكر الجدلى أن كل ذلك ظلم، وينبغى قهره، واستبدال نظام أفضل به؛ ولكنها رغم ذلك، ولفترة ما، هى حقائق ضرورية، وثابتة، ولها قيمة إنسانية حقيقية، بقدر ما تشكل الشرط الحتمى لنمو القوى المنتجة.

ومن وجهة نظر المجتمع المثالى، يكون الشر الرئيسى، الأنانية، والدفاع عن المصالح الخاصة، ذلك الدفاع القائم على وجود الملكية الفردية "يكون كل "أنا" العدو، ويريد أن يكون طاغية على كل الآخرين" (الفقرة ٤٥٥).

"يخصنى، يخصك، هذا الكلب يخصنى. ها هى صورة اغتصاب كل الأرض." ولكن، فى رأى هيجل، يعمل دهاء العقل من خلال هذه الأنانية، وبفضلها يتحقق الخير ويحرز التاريخ التقدم. مثل مفستوفيلس الشيطان الذى يهدى فاوست إلى السماء، ضد إرادته الشخصية.

ولكن إذا كان عند هيجل وماركس، يتيح المنظور التاريخى التغلب على التعارض بين الخير والشر، بين سلبية المؤسسات الاجتماعية وإيجابيتها، فالقضية أكثر تعقيدا عند پاسكال، فليس لها نفس المخرج وإن كانت لها نفس نقطة البداية.

يعرف پاسكال أنه لا توجد قاعدة قانونية أو أخلاقية تحقق العدالة الحقيقية أو الخير الحقيقى. فجميع القوانين الإنسانية قاصرة: "لماذا تقتلنى؟ عجبا! ألا تقيم فى الضفة الأخرى من المياه؟ يا صديقى، لو كنت فى هذه الضفة، لكنت قاتلا ولكان من الظلم أن أقتلك بهذه الطريقة؛ ولكن، لأنك تقيم على الضفة الأخرى، فأنا شجاع وهذا عدل" (الفقرة ٢٩٣).

ولتحقيق قوانين فاعلة ومنصفة فى آن واحد، كان الحل الأمثل الجمع بين العدالة والقوة. وللأسف هذا مستحيل بالنسبة للإنسان المضطر للاختيار، والذى يختار القوة ويضحى بالعدالة لضمان التوازن والسلام. "بلا شك، المساواة فى الثروات عادلة، ولكن لاستحالة أن يضطر المرء إلى طاعة العدالة، أصبح من العدل أن يطيع القوة، ولاستحالة تقوية العدالة، كان تبرير القوة، حتى يكون العادل والقوى معا، وحتى يستتب السلام، وهو الخير الأسمى" (الفقرة ٢٩٩).

" *قانون الحقيقة*. لم يعد لدينا هذا القانون: فلو كان لدينا، ما اتخذنا من أعراف البلد قانونا للعدالة. وهناك، حيث لم نستطع العثور على العادل، عثرنا على القوى... إلخ" (الفقرة ٢٩٧). "طريفة هى تلك العدالة التى يحدها جدول ماء! من ناحية جبال البرانس، يكون الأمر حقيقة، ومن الجانب الآخر يكون ضلالا". (الفقرة ٢٩٤).

ما يسيطر على المجتمع (پاسكال يتحدث عن المجتمع بصفة عامة، وسنقول المجتمع الرأسمالى، القائم على الأنانية الفردية)، هو تعارض الأفراد، وصراع البعض ضد الآخرين، الذى يظهر – عند پاسكال وعند كانط – فى الصورة المجردة لصراع الإنسان ضد الإنسان، وليصبح عند هيجل الصراع بين السيد والعبد، وأخيرا ليأخذ عند ماركس الصورة المحسوسة للصراع بين الطبقات. ويعرف پاسكال جيدا أنه لو سادت القوة، لكان على "أواصر الضرورة" أن "تبت فى البنية الاجتماعية"، ولكن، بسبب الأيديولوچيات، أوجدت علاقات القوة "أواصر الخيال". "إن الأواصر التى تربط احترام البعض نحو الآخرين – بصفة عامة – أواصر ضرورة، إذ ينبغى أن تكون هناك درجات مختلفة، لأن كل البشر يريدون السيطرة، وإن كان الكل لا يقوى على ذلك، ولكن بعضهم يستطيعون. ولنتخيل أننا نراهم وهم فى بدء تكوينهم. بلا ريب، سيتقاتلون حتى يطغى الأقوى على الأضعف، وحتى يكون هناك فى النهاية فريق مسيطر. وعندما يتحدد ذلك، يأمر عندئذ السادة – الذين لا يريدون أن تستمر الحرب – أن القوة التى بين أيديهم ستخلَّف كما يحلو لهم، البعض سيعهد بها إلى اختيار الشعوب، والبعض الآخر سينقلها بالميراث إلى نسلهم... إلخ.

"وهنا يبدأ الخيال فى تأدية دوره. ولقد لعبت القوة دورها حتى ذلك الحين: ولبثت بواسطة الخيال فى فريق ما، فى فرنسا كانت فى فريق الشرفاء ذوى النسب، وفى سويسرا، فى عامة الشعب... إلخ. وهذه الأواصر التى تربط الاحترام بشخص أو بآخر - بصفة خاصة - هى أواصر الخيال"(الفقرة ٣٠٤).

وتصبح هذه الأيديولوچيات، عوامل حقيقية للسيطرة، وتكون ضرورية للذين يستفيدون منها، خاصة وأنه لم تعد بحوزتهم قوة حقيقية.

"أدى عرف رؤية الملوك، برفقة حراس، وطبول، وضباط، وكل الأشياء التى تخضع جهاز الإنسان للاحترام والخوف، إلى أن تطبع طلعتهم الاحترام والخوف فى رعاياهم، عندما يكونون أحيانا بمفردهم وبدون هذه المواكب، لأننا لا نفصل على الإطلاق فى ذهننا شخصهم عن حاشيتهم، التى نراها عادة منضمة إليهم. والناس، الذين لا يعرفون أن هذا الأثر يرجع إلى العرف، يعتقدون أنه يأتى من قوة طبيعية، ومن هنا جاءت هذه الكلمات: "إن طابع الألوهية مطبوع على وجهه... إلخ." (الفقرة ٣٠٨). "رئيس القضاء وقور، ويرتدى ملابس مزينة، لأن منصبه مزيف، والوضع مختلف بالنسبة للملك: فلديه القوة وما عليه إلا صنع الخيال. بينما القضاة، والأطباء... إلخ، ليس لديهم إلا الخيال" (الفقرة ٣٠٧). ولا يمكن أن يكون نقد سلطة العدالة والنظام أكثر حسما، وقد تركزت فى بعض التعبيرات المقتضبة والمحددة. ولكن لا يجب أن ننخدع بسرعة، فهذا النافى الجذرى، وهذا الفوضوى، هو ***فى نفس الوقت***

المحافظ المطلق، الذى يثبت ضرورة، بل أيضا *قيمة*، الامتيازات والظلم الاجتماعى.

"أكبر الشرور هى الحروب الأهلية. وتكون مؤكدة إذا أردنا مكافأة الاستحقاقات، لأن الكل سيقولون إنهم يستحقونها. والشر الذى نخشاه من أن يتولى أبله الحكم بالوراثة، لن يكون بهذه الخطورة، ولا بهذا التأكيد" (الفقرة ٣١٣).

"كما أن الدوقيات، والممالك، والهيئات القضائية، حقيقية وضرورية، لأن القوة تنظم كل شيء، وهى موجودة فى كل مكان ودائما. ولكن لأن النزوات هى التى تحكم بمنحها لأى كائن، فذلك لا يدوم، ومعرض للتغيير... إلخ" (الفقرة ٣٠٦).

وتكوّن هذه الامتيازات *قيما*، *بوجودها الواقعى نفسه* نفسها. لأن إحدى خصائص أى علم أخلاق جدلى، ألا يكتفى بالحقيقة ولا بالعقل، بل يطمح فى جمع الاثنين. كان هيجل يقول: "ما هو عقلى واقعى، وما هو واقعى عقلى"، ويرتئى پاسكال أن العدالة الخالصة ليست المثال، بل اتحاد العدالة والقوة.

ولكن الامتيازات - *من بعض الجوانب* - تتيح تحقيق القيم، بل هى الشرط اللازم لذلك.

"للانتماء لطبقة النبلاء فائدة كبيرة. فهو يجعل شابا فى الثامنة عشر معروفا ومحترما، فى وضع قد يستحقه من بلغ الخمسين. إنها ثلاثون عاما مكتسبة بلا مشقة" (الفقرة ٣٢٢).

"ليس سدى أن يكون المرء مقداما، لأن هذا يدل على أن عددا كبيرا من الناس يقومون على خدمته، كما تدل طريقة تصفيف شعره على أن لديه خادما خاصا، ولديه من يقوم بتعطيره...إلخ، وتدل طريقة ربطة عنقه، وأنواع قماشه، وقيطانه... إلخ. وليس هذا مجرد شيء سطحي، ولا مجرد عُدة للظهور، أن تكون له عدة أذرع. فكلما كان لدينا أذرع، كنا أقوياء. فالمقدام يظهر قوته" (الفقرة ٣١٦)".

" عنده أربعة خدَّام" (الفقرة ٣١٨) (٢).

هنا يماثل الثراء القوة، وإمكانية التصرف في عمل الآخرين، ولهذا السبب – تحديدا – تُمنح له قيمة. لا جدوى من القول إنه إحساس طبقة صاعدة، لا يزال الثراء يمثل لها عاملا إيجابيا في نمو القوى المنتجة. أن يكون المرؤ ثريا، يعني أن ينتج بعمل الآخرين، وضمنيا أن يكون قويا.

ويقر فكر پاسكال الجدلي – وأيضا فكر جوته، أو هيجل، أو ماركس، فيما بعد – صحة هذا الموقف ولكنه يحدده على الفور، بإظهار الطابع السلبي للثراء، وظلمه، وعند هيجل كما عند ماركس، البؤس المادي للمستغلِّين، والبؤس الروحاني للمستغلِّين، والطابع التاريخي والانتقالي لهذه الفائدة الاجتماعية، الناتجة من الملكية الخاصة، ومن ثراء ونظام البرجوازية.

ولكن إذا كان المنظور التاريخي يتيح لهيجل وماركس أن يدرجا هذين الموقفين المتعارضين في الظاهر، وأن يدرجا كذلك نقد النظام الاجتماعي والإقرار بفائدته، ضمن فكرة تطور، يكون هذا النظام وسيلة نقله المؤقتة، على أن يتجاوزه في النهاية، فإن هذا المنظور غير موجود عند پاسكال.

فإحدى خصائص الرؤية المأساوية، غياب المستقبل. إذ لا تعرف على صعيد الزمان إلاَّ الحاضر والأبدية. ومن ثم ، ينبغى على الجدلية – التى ستصبح تاريخية عند هيجل وماركس – أن تركز عند پاسكال على الحاضر وأن تصبح جدلية بنيوية خالصة. فما سيكون لاحقا تعاقب الحقب التاريخية، لا يشكل، حتى الآن عند پاسكال، إلا سلسلة تصاعدية من المراحل النوعية للحقيقة الإنسانية، الطريحة، والنقيضة، والجميعة، فى الطرق المختلفة للحكم على المجتمع والدولة. (فى المقطع التالى، أضفنا كلمات طريحة، ونقيضة، وجميعة، أمَّا الباقى، فيرجع لپاسكال).

"*سبب الأحكام*. الانعكاس المستمر بين المؤيد والمعارض".

الطريحة: "لقد أوضحنا إذن أن الإنسان لا طائل من ورائه، لأنه يكن الاحترام لأشياء ليست أساسية على الإطلاق؛ ويتم تقويض كل هذه الآراء".

النقيضة: "ثم أوضحنا أن كل هذه الآراء صحيحة جدا؛ ومن ثم، لأن كل هذه الأباطيل قائمة على أساس سليم، فالناس ليسوا عديمى الجدوى كما يقولون، وهكذا نكون قد قوضنا الرأى الذى كان يقوض رأى الناس".

الجميعة: "ولكن ينبغى علينا الآن تقويض هذه القضية الأخيرة، وتوضيح أنه لا يزال صحيحا أن الناس لا طائل من ورائهم، رغم أن آراءهم صحيحة، لأنهم لا يشعرون بحقيقتها حيثما تكون، ولأنهم يضعونها حيثما لا تكون، فآراؤهم دائما خاطئة جدا ومنحرفة جدا" (الفقرة ٣٢٨).

أو هذا الثالوث المزدوج:

"سبب الأحكام. التدرج".

الطريحة: "يوقر الناس الأشخاص ذوى الأصول العظيمة".

النقيضة: "ويحتقرهم أنصاف العلماء، قائلين إن الأصول لا تعد حسنة للشخص، بل للمصادفة".

الجميعة: التى ستكون فى نفس الوقت طريحة الثالوث الثانى: "يوقرهم العلماء، ليس وفقا لرأى الناس، بل لرأى جاء من الخلفية".

النقيضة الثانية: "ويحتقرهم الورعون – الذين تتفوق لديهم الحمية على العلم – رغم هذا الاحترام الذى يجعل العلماء يوقرونهم، لأنهم يحكمون عليهم بواسطة نور جديد، تمدهم التقوى به".

الجميعة الثانية: "ولكن المسيحيين الكاملين يوقرونهم، بواسطة نور آخر فوقانى. وهكذا تتكون الآراء متوالية بين المؤيد والمعارض، وفقا لما لدى المرء من نور" (الفقرة ٣٣٧).

ورغم الاختلافات العميقة فى شأن المذاهب السياسية والاجتماعية التى يفسرها اختلاف الأزمنة (كان كانط يكتب فى زمن الثورة الفرنسية وتحت تأثيرها، ويعرب عن فكر الجزء الأكثر تقدما من البرجوازية الألمانية، بينما كان پاسكال يعبر عن رؤية الدنيا لطبقة وسيطة، ولا يبدو أنه قد تأثر بالثورة الإنجليزية إلا بصورة غير مباشرة وغير مؤكدة عبر آراء هوبس *(Hobbes)*[٣]، فهناك نقطة مشتركة بين فكر كانط وفكر پاسكال. وهى

الحاجة التى شعر بها الاثنان فى أن يجمعا موقفا نقديا وتقدميا مع نزعة محافظة مطلقة. توصل پاسكال إلى ذلك عن طريق النظريات التى قمنا بتحليلها، أمّا كانط فكان عن طريق إثبات ضرورة الخضوع الدائم للسلطة التى لديها القدرة، حتى لو كانت ثورية، وهذا يعنى الإقرار بالثورة الفرنسية والملكية البروسية فى نفس الوقت.

ولكن لا يمكن أن يتأتى الحل الجدلى الحقيقى إلا حينما ينفتح أخيرا مع الفكر الجدلى منظور المستقبل، فيتيح إعداد فلسفة حقيقية للتاريخ.

الهوامش

(١) قد يكون من المثير للاهتمام أن نتساءل لماذا تكون الحروب الأهلية "أكبر الشرور". داخل النظام، يبدو لنا أن هذا الحكم يجد ما يبرره، فقد تكون الحروب، اللهو الدنيوى الذى يحوّل اتجاه الأمل بعيدًا عن المجال الوحيد، حيث يمكن وجود قيمة إنسانية صحيحة، الأبدية.

بالإضافة إلى أن پاسكال كان يكره شخصيا الحروب الأهلية، وكانت هذه الكراهية تتجاوز مقتضيات النظام (فهناك أيضا العديد من وسائل اللهو)، وكانت ترجع، من ناحية، إلى الموقف التاريخى لنبلاء رجال القضاء وإلى الجماعة الچنسينية، ومن ناحية أخرى – ربما – إلى ذكريات شخصية لحرب المقلاع ولتبعات تمرد "الحفاة" فى النورماندى.

(٢) يعرب مفستوفيلس عن نفس الفكرة فى "فاوست":

إذا كان فى مقدورى اقتناء ستة خيول، ألا تكون قواها ملكى؟ أركض وأصبح رجلا مقداما، وكأن عندى أربعًا وعشرين ساقا".

ويعلق ماركس على هذا المقطع بقوله: "ما هو موجود بالنسبة لى بواسطة المال، ما أستطيع شراءه، بمعنى ما يستطيع المال اقتناءه، يصبح *كيانى*، أنا، صاحب المال. تساوى قوتى قوة المال. صفات المال، صفاتى وقوتى، لأنى مالك المال. إذن لا تحد فرديتى، *لا كيانى ولا قدرتى*. *أنا* دميم، ولكنى أستطيع شراء *أجمل* النساء. إذن، فأنا لست *دميما*، لأن المال قد قوض أثر الدمامة، أى قوتها المدمرة. أنا، وفقا لفرديتى، مشلول، ولكن المال يمنحنى أربعا وعشرين ساقا، فلم أعد مشلولا. أنا إنسان سيئ، شرير، بلا ضمير، غير ذكى، ولكن المال محترم، وأيضا مالكه. إن المال خير أسمى، إذن، فصاحبه خيِّر. فضلا عن أن المال يعفينى من مشقة أن أكون شريرا،

إذن، فمن المفترض أنى أمين. أنا لست ذكيا، ولكن المال يهب ذكاء ***حقيقيا*** لكل شيء، فكيف يكون صاحبه محروما من الذكاء؟ بل إنه يستطيع شراء ناس أذكياء، والذى له سلطة على الأذكياء، أليس هو أذكى منهم؟ أنا الذى ***أقدر*** بمالى الحصول على كل ما يرغب فيه قلب إنسان، ألا أملك كل الصفات الإنسانية؟ ألا يحوّل المال كل الآفات ونواحى العجز إلى ضدها؟ " **(Karl MARX: Die Frühschriften, Stuttgart, Kroner- Verlag, 1953, p.298. National Ökonomie und Philosophie).**

(٣) ولكن الفقرة ١٧٦ تشير إلى "كرومويل:**Cromwell**"، وبطريقة سلبية تماما. ويبدو أن پاسكال لم ير فى ثورته إلا خطر الحروب الأهلية.

الفصل الخامس عشر

الرهـــان

-١-

عند قيامنا على التوالى برسم الخطوط الأولى للتصور الپاسكالى للإنسان، والكائنات الحية، والكون الطبيعى، الأبستمولوجيا، والأخلاق، وعلم الجمال، والحياة الاجتماعية، وجدنا فى كل مرة نفس الترسيم الأساسى: الإنسان كائن مفارق، عظيم وصغير، قد لا يملك أن يتخلى عن البحث عن قيم أصيلة ومطلقة، ولا أن يجدها أو يحققها فى الحياة والعالم، ومن ثم، قد لا يملك أن يضع أمله إلا فى الدين وفى وجود إله شخصى ومتعال.

ولكن هناك سؤالا مطروحا: مهما بلغت عظمة وثراء هذا الموقف على صعيد الإرادة والإيمان، فيبدو أيضا – أساسيا – فقيرا على صعيد الفكر العلمى، والفلسفى، وعلى صعيد الإنجازات المجتمعية.

فإذا كانت الدنيا، بالنسبة للإنسان، مجرد محاولة للوصول إلى قيم نسبية، فلا يمكن بأية حال أن تثير – لدى وعى تحكمه مقولة "الكل أو لا شيء" – اهتماما عظيما حتى يكرس لها جزءا ولو صغيرا من فكره وعمله. بينما لا تستطيع دنيا بلا جدوى وبلا إله أن تلوح سوى بالحل الوسط والسقوط،

وبلغة الخطاب الدينى: بالخطيئة. ومن ثم، استخلص الچنسينيون المتطرفون لجماعة باركوس نتائج هذا الموقف بهجر الدنيا وبالتوحد تقريبا مع أفكار الفضيلة والعزلة، للمسيحى وللناسك. ولهذا السبب أيضا، قد لا يجدى البحث فى دراسات ورسائل باركوس وسانجلان، أو حتى هامون، عن تحليل للواقع البيولوجى أو الفيزيائى، أو على أبستمولوجيا، أو علم جمال، أو تحليل للحياة الاجتماعية.

وإذا حدث وتطرق أحدهم إلى هذه المجالات، ولو عرضيا، فيكون دائما للتعبير عن رأى سلبى ولتذكير المسيحى بأن عليه ألاً يبالى بهذه الأمور وأن يكرس حياته للرب، وللرب وحده.

فكيف إذن نفسر نشاط پاسكال المجتمعى بين ١٦٥٧ و ١٦٦٢، ومشروع العربات ذات الخمسة فلسات، والكتابات الرياضية، وأيضا وجود تحليل واقعى عميق عن العلاقات بين الإنسان والعالم، وعن بنية العالم، فى "الأفكار"، بل وجود "الأفكار" نفسها وكتابة دفاع وتمجيد عن الدين المسيحى؟

هذه قضية جادة، لم يطرحها منظور المؤرخ اصطناعيا، بل حظيت بمناقشات عديدة داخل جماعة "أنصار القديس أوغسطين"، لأنها تلمس عن قرب أساس المواقف الأيديولوچية المختلفة، كما تم إقرار إجابات أرنو، وباركوس، وپاسكال، النظرية والعملية، عن وعى كامل بأسباب تبريرها وتضمينها. فلا يملك إذن اللجوء إلى تفسيرات بعوامل عرضية، مثل المزاج، والتربية... إلخ.

سبق أن قلنا مرارًا فى هذه الدراسة، إن الاختلافات بين مواقف باركوس وپاسكال ومحصلها العملى: ***رفض العالم والخلوة فى العزلة***، من ناحية، ***والرفض المفارق والدنيوى للعالم***، من ناحية أخرى، ترجع فى رأينا إلى أن كاتب "الأفكار" دفع بفكرة الإله المحتجب – أو بالأحرى الإله الذى يحتجب – إلى مداها الأقصى، مع الإقرار بأن الإله لا يخفى عن الإنسان إرادته فحسب، بل أيضا ***وجوده***.

فى الواقع، بقدر ما أصبح هذا الوجود، بالنسبة للإنسان الموصوم بالخطيئة، أملا، ويقينا فى القلب، وهذا يعنى ***يقينا غير يقينى ومفارقا***، بقدر ما أصبح هذا الإنسان لا يجد فى العزلة والتخلى عن الدنيا، ملجأ آمنا ومقبولا، وأصبح عليه أن يعرب عن رفضه ***فى*** العالم، أو على الأقل ***إزاء العالم***، لأية قيمة نسبية، كما يعرب عن بحثه عن قيم صحيحة، وأيضا عن الأعلى.

ولأن وجود الإله لم يعد بالنسبة للإنسان الموصوم بالخطيئة مؤكدا، بصفة مطلقة وبلا قيود ولا شرط، استطاع پاسكال، بل كان عليه، إعداد نظرية للعالم، وللحقيقة الأرضية، الفيزيائية، والبيولوجية، والاجتماعية؛ وكذلك، لأن الإنسان– حتى يصير إنسانا – لا يمكنه قبول دنيا قاصرة ونسبية، بأية طريقة وبأية درجة، فلقد اتسمت هذه النظرية بواقعية، مجردة من كل وهم مجتمعى، ومن كل اعتبار، ومن كل تحفظ، واستطاعت أن تجد لنفسها مكانا على الصعيد العلمى والفلسفى فى أعلى مستوى أتاحه العصر والوضع التاريخى.

وللوصول إلى تأويل مترابط لحياة پاسكال وأعماله، نرى الأهمية التى تمثلها الاستحالة الجذرية ليقين بسيط وغير مفارق لوجود الإله، وأيضا استحالة

عدم المبالاة بالدنيا واللجوء إلى العزلة والأبدية، إلى جانب القصور المطلق لأية واقع دنيوى، وأيضا إلى استحالة الحصول على الراحة فى الدنيا.

وهذا يفسر المكان المميز الذى ينبغى إعطاؤه فى إجمالى "الأفكار" للفقرة ٢٣٣، التى يطلق عليها عامة: *الرهان*. ولكن هذه الملاحظة تصطدم بعرفٍ قديم راسخ. فى الواقع، كما سنحاول توضيحه لاحقا، إذا كانت فكرة الرهان موجودة فى قلب فلسفتى كانط وماركس اللاحقتين، فهى على النقيض غريبة تماما، ولا يمكن أن تكون إلاً برهانا دفاعيا جدليا للمواقف المسيحية الرئيسية، السابقة أو اللاحقة لپاسكال، وهى المواقف التى يشكل بالنسبة لها وجود الإله، وأحيانا كثيرة إرادته، يقينا مطلقا عقليا، أو حدسيا، أو انفعاليا، ولكن على أية حال خارج المخاطرة والمفارقة. ولهذا، جبل معظم المؤرخين والمؤولين بسهولة إلى قبول استدلال، بدا لنا، قابلاً للنزاع، يقولون: لا نراهن على شىء نعرفه يقينا. وكان پاسكال، المسيحى، متأكدًا من وجود الإله، فلم يكن يعطى لبرهان "الرهان" أية قيمة بالنسبة لشخصه. ولكن إذا قبلنا بالقياس، فلم يعد التفاوت يتعلق إلا بمعرفة إذا ما كان الرهان برهانا جداليا كتب من أجل "الملحد والمتشكك"، أو "مبالغة لغوية"، أو مرحلة سيرية فى حياة پاسكال، أو منطقية فى سياق دفاعه عن المسيحية وتمجيدها[1].

فى رأينا، يكمن الاعتراض الكبير على كل هذه التأويلات فى أنها تنطلق – صراحة أو ضمنيا – ليس من نص هذه الفقرة ولا من إجمالى "الأفكار"، بل من فكرة عامة للإيمان والمسيحية، دون أن نتساءل إذا ما كانت

هذه الفكرة مقبولة *عامة*، أو إذا ما استبعدت شكلا حقيقيا للفكر والإيمان المسيحى، هو تحديدا ما كان يعتقه پاسكال.

ونقترح أن نتبع فى هذا الفصل الطريق المعاكس. بدءا من نص الفقرة ٢٣٣ نفسه، سنقوم بفحصه، لنرى إلى أى مدى يتيح هذا النص إثبات أن پاسكال يعتبر نفسه إنسانا "يراهن"، مطابقا – عكس أشكال الفكر المسيحى الأخرى– فكرتى "راهن" و"آمن"، ثم نعمل على تحليل مكان الرهان فى إجمالى "الأفكار"، وفى أيديولوچيا "أصدقاء پور–رويال"، وأخيرا فى تاريخ الفلسفة.

يبدو لنا أن الجزء الأول من هذا التحليل قاطع، بشرط الموافقة على أن پاسكال ***كان يعتقد حقيقة فيما كتبه***، وأن نطرح جانبا أية فكرة "لمبالغة لغوية" قد تتيح أن ننسب له أى موقف فلسفى ولاهوتى. وفى رأينا، يوجد مقطعان يستبعدان أى لبس. فى هذه الفقرة، على صورة حوار مع محاور سنعود إليه، يرد پاسكال عليه، علما بأن المحاور مقتنع عقليا ("هذا مبرهن عليه")، ولكنه يعترض لعجزه عن الإيمان:

"تريد التوجه إلى الإيمان، ولكنك لا تعرف السبيل، تريد أن تبرأ من الكفر وتسأل عن العلاج: ***تعلَّم ممن كانوا مقيدين مثلك، والذين يراهنون الآن بكل أموالهم***، هم أناس يعرفون هذه السبيل التى تود اقتفاءها، ولقد برأوا من أذى تريد أن تبرأ منه" (التشديد من جولدمان).

هذه الصيغة "تعلم ممن يراهنون الآن" قاطعة. پاسكال هو الذى يتكلم، وحينما يخاطب محاوره – أيا كان– لا يقول له: "تعلم من الذين يؤمنون الآن"، ولا "من الذين راهنوا"، ولكن "***من الذين يراهنون***"، ويشدد على

المعنى باستعمال ظرف الزمان الآن. فإذا سلَّمنا بأن مؤلف هذا النص كان يعتقد فيما كتبه، وهى الفرضية الأولى لأى عمل جاد فى تاريخ الفلسفة، فقد ينبغى على هذه السطور أن تكون كافية لاستبعاد معظم التأويلات التقليدية التى تقلل من دور الرهان فى إيمان پاسكال.

فضلا عن أن فى هذه الفقرة نفسها مقطعا آخر لا يبدو لنا أنه أقل إفحاما. وهى كلمات المحاور الذى يعترض لعجزه عن الإيمان والذى يطابق ***على الأرجح*** (يبقى التأويلان محتملين) كلمتى *آمن* و *راهن*، وإجابة پاسكال التى تطابقهما ***يقينا***.

"أجل، ولكن يدىَّ مغلولتان وفمى أخرس، إنهم يكرهوننى على الرهان، ولست حرا، إنهم لا يطلقون سراحى ولقد جعلت بحيث لا أستطيع الإيمان. فما تريدنى إذن أن أفعل؟".

"هذا صحيح. ولكن اعلم على الأقل بعجزك أن تؤمن، لأن العقل يدفعك إلى ذلك، ومع ذلك لا تستطيع أن تؤمن".

فى هذا المقطع، يحتمل– بلا شك– تأويل كلمات المحاور على النحو التالى: "إنهم يكرهوننى على الرهان، سواء على وجود الإله، أو على العدم" ولا أستطيع الإيمان؛ فى هذه الحالة، لا يوجد تطابق بين "آمن" و"راهن". ولكن وفقا للنص السابق كله، وإقرار المحاور بالطابع "البرهانى" للاستدلال الپاسكالى، هناك تأويل آخر أكثر احتمالا: "إنهم يكرهوننى على الرهان على وجود الإله، ولكنى لا أستطيع الإيمان". وفى هذه الحالة، تصبح كلمتا "راهن" و"آمن" مترادفتين، ولا يكون الموضوع فصل الرهان" المكتوب من أجل

الملحد والمتشكك" عن إيمان المسيحى الذى هو ليس بحاجة إلى الرهان. بالإضافة إلى أنه مهما يكن من أمر هذين التأويلين، يكن التطابق بين "راهن" و"آمن" أكيدا فى السطور التالية، والتى تحتوى على إجابة پاسكال:" اعلم على الأقل عجزك عن الإيمان بما أن العقل يدفعك إليه". لأننا نعرف أن العقل عند پاسكال لا يدفع إلى الإيمان بالمعنى المقصود فى المواقف التومائية، أو الديكارتية، أو الأوغسطينية، بل إلى *الرهان* على وجود الإله *ولا شىء أكثر*.

ومن ثم، وبشرط تناول المقطعين اللذين ذكرناهما من الفقرة ٢٣٣ بصورة جادة، والتى جرت العادة على تركهما فى الظل، لا نفهم جيدا كيف يمكن رفع "الرهان" من مكانه المركزى الذى يشغله فى ترسيمة "الأفكار".

كما أن فى هذا المؤلَّف نصا آخر، ينبغى على الذين يرفضون قبول أن الفقرة ٢٣٣ تعرض مواقف پاسكال الخاصة، أن يقيموا له وزنا. وهى الفقرة ٢٣٤، التى شعر برنشڤيج بمدى قرابتها "بالرهان" – المذكور فيها صراحة– حتى إنه وضعها فورا بعدها. وينقسم النص إلى جزءين. يقول لنا الجزء الأول – وهذا أمر مهم جدا لتأويل الفقرة ٢٣٣ – إن "الدين غير أكيد"، رغم أنه أكثر تأكيدا من أشياء كثيرة أخرى تؤثر فينا وتحدد أفعالنا. فإذا رهنا عملنا بدين غير يقينى، نكون قد تصرفنا بطريقة عاقلة ووفقا لقاعدة القرارات، الثابتة.

" لو كان من الضرورى ألا نفعل شيئا إلا لليقينى، لما كان علينا أن نفعل شيئا من أجل الدين لأنه غير يقينى. ولكن كم من الأشياء نقوم بها من أجل غير اليقينى، ركوب البحر، والمعارك! أقول إذن، ألا يجب القيام بأى شىء، لأن لا شىء أكيد، وأن هناك تأكيدا أكبر فى الدين من أن نرى نهار

الغد، لأنه ليس مؤكدًا أن نرى الغد، ولكن من المحتمل يقينا ألا نراه. ولا نستطيع قول نفس الشيء بالنسبة للدين. فليس أكيدًا أن يكون كذلك، ولكن من سيجرؤ على القول إنه من الممكن يقينا ألا يكون؟ فإذا عملنا من أجل الغد، ومن أجل غير الأكيد، فنحن نتصرف بعقل، لأن علينا أن نعمل من أجل غير الأكيد، وفقا لقاعدة القرارات، الثابتة".

ولكن كل هذا لا يأتي بجديد، ويستعيد فحسب عرضا نعرفه مسبقًا بقراءة الفقرة ٢٣٣. أمّا الذين يرون فى هذه الفقرة الأخيرة تأويلا جدليا، فيستطيعون بالتأكيد الإصرار على نفس الشئ بالنسبة للجزء الأول من الفقرة ٢٣٤، رغم أن پاسكال - فى الظاهر - يتحدث من وجهة نظر عامة ولا يخاطب محاورا محددا، كما هو الحال فى الفقرة ٢٣٣.

لكن هذا التأويل يصبح أصعب بكثير جدا، بل ويستحيل الدفاع عنه، عندما نتعرض للجزء الثانى الذى يضع پاسكال فى مواجهة مع مونتانى والقديس أوغسطين، ويسمح باستبعاد - جدليا- أية فرضية للحجاج. فى الواقع، من الصعب أن نرى "دفاعا عن المسيحية وتمجيدا لها" يقوم على نقد عنيف لآراء القديس أوغسطين "من أجل إقناع الملحد والمتشكك". قد يكون هذا النهج وسيلة ممتازة للحصول على أثر مضاد لما هو مفروض الوصل إليه.

فضلا عن أننا حين نعرف النفوذ منقطع النظير الذى كان يتمتع به القديس أوغسطين فى وسط پور- رويال بصفة عامة، وفى عيون پاسكال بصفة خاصة، نضطر إلى القول: إن لغة بهذا الوضوح وهذا العنف، ضد بعض مواقف أكثـــر الآباء احتراما فى الكنيسة، واللاهوتى الذى كان يمثل

بالنسبة لبور- رويال أكبر سلطة بعد الكتاب المقدس، لا يمكن أن تستند إلى نقطة ثانوية وعرضية. بل، حتى يستطيع پاسكال كتابة السطور التى تختتم الفقرة ٢٣٤، كان ينبغى أن يكون مقتنعا بالأهمية الخاصة للقضية المطروحة. ونجد أنفسنا عند إحدى النقاط الأساسية لفكر پاسكال وللعمل الذى اعتزم كتابته.

وليست الفقرة ٢٣٤ مقطعا معزولا من بين مؤلفات پاسكال فهى تعد امتدادًا وتحديدًا لنص آخر مشهور، لم يصل إلينا للأسف إلا عبر "مذكرات دوفونتين، المحاورة مع دو ساسى"، التى عرَّف فيها پاسكال المواقف المسيحية فى مقابل المواقف أحادية الجانب لمذهبى الشك والدوجماطيقية، وكان يرتئ أن المسيحية تجمع بين المذهبين وتنفيهما فى آن واحد. ولتجسيد المواقف المتشككة والدوجماطيقية، كان پاسكال قد اختار مؤلفات مونتانى وإپكتات.

وتسترجع الفقرة ٢٣٤ التحليل نفسه على مستوى أرفع، بل قد نقول أكثر جدلية. فپاسكال يعرف الآن أن المتشكك والدوجماطيقى ليسا أحادى الجانب بلا قيد ولا شرط، المتشكك يعرف الحاجة الإنسانية إلى اليقين، وكذلك لا يجهل الدوجماطيقى دور المصادفة و"غير اليقينى" فى حياة الإنسان. ولكنهما يعتقدان أن الأمر يتعلق - فى حالة العنصر الذى يتغاضيان عنه - بمجموعة من الوقائع العرضية، والثانوية، ليست لها صلة بجوهر الوضع الإنسانى. وسنقول إذا استعنا بمصطلحات پاسكال "لقد رأوا النتائج، ولكنهم لم يروا الأسباب". وعندما جسَّد پاسكال الموقفين، أدخل تعديلا يبدو لنا موحيا.

فالمتشكك، هو دائما مونتانى، بينما الدوجماطيقى، لم يعد إيكتات، بل القديس أوغسطين.

"رأى القديس أوغسطين أننا نعمل من أجل غير اليقينى، على البحر، وفى المعارك...إلخ.، ولكنه لم ير قاعدة القرارات، التى تقيم الدليل على أنه واجب علينا. بينما رأى مونتانى أننا نغتاظ من نفس ضعيفة، وأن العرف يقوى على كل شيء، ولكنه لم ير سبب هذه النتيجة.

"كل هؤلاء الأشخاص رأوا النتائج، ولكنهم لم يروا الأسباب؛ فهم بالنسبة للذين اكتشفوا الأسباب كالذين ليس لديهم إلا العيون، بالنسبة للذين لديهم القوة المفكرة، فالنتائج محسوسة، بينما الأسباب ظاهرة للقوة المفكرة فحسب. ومهما كانت هذه النتائج ظاهرة للقوة المفكرة، فهذه القوة بالنسبة للقوة التى ترى الأسباب، تكون مثل الحواس الجسدية بالنسبة للذهن."

وهكذا يأخذا باسكال بألفاظ قاسية، على القديس أوغسطين، بأنه لم ير السمة الأساسية لعدم اليقين فى الوجود الإنسانى، كما أنه يجهل "قاعدة القرارات" التى تقيم الدليل على أنه علينا العمل من أجل غير اليقينى.

وقد يكون هناك اعتراض محتمل، هل يستند هذا النص إلى الرهان على وجود الإله أو إلى آلاف الرهانات الأخرى – الواعية أو الضمنية – للحياة اليومية؟ نحن مع الاحتمال الأخير، وذلك لسببين: (أ) فى رأى باسكال، أن القديس أوغسطين قد رأى الرهانات اليومية "على البحر، وفى المعارك... إلخ"، (ب) كما جاء فى الفقرة ٢٣٣، كان باسكال يعرف الاعتراض "الدوجماطيقى"

الرئيسى على الرهان: الإثبات على أننا عقلاء، يكون بالعمل فحسب عندما نملك علما أكيدا، والامتناع عندما نجد أنفسنا أمام غير اليقينى.

ولقد رد پاسكال على اعتراض الدوجماطيقية الديكارتية: "أجل، ولكن ينبغى عليك أن تراهن، وهذا ليس اختياريا، فلقد أبحرت".

فما كانت تعنيه هذه الكلمات؟ يقينا، لا تعنى أنه ينبغى قبول ذلك الرهان المحدد أو أى رهان آخر فى الحياة اليومية، على البحر، أو فى المعارك... إلخ. قد يكون ذلك خطأ. فاختيار كل من هذه الرهانات طوعى، كما نستطيع دائما قبول الرهان أو الامتناع عنه، لأننا لم نبحر قط مسبقا. وخطأ الدوجماطيقية العقلانية – وتحديدا – الديكارتية، كان بتجزئة الإنسان، وبالنظر إلى كل فعل منفصلا، ثم بتطبيق نتائج هذا التحليل على الوجود الإنسانى كما هو.

بينما إذا نظرنا مليا إلى حياتنا الإنسانية *فى جملتها*، فنحن بالفعل قد "أبحرنا" بحثا عن السعادة، ذلك البحث الأساسى للوضع الإنسانى كما هو، كما يرتئى پاسكال. وتقتصر حريتنا على الاختيار فى حياتنا اليومية بين الرهانات المتعددة، التى تسنح عرضا، وبطريقة أساسية، على الاختيار بين الرهان على الإله والرهان على العدم.

وتثبت قاعدة "القرارات" – التى تجاهلها القديس أوغسطين– أنه" يجب علينا" العمل من أجل غير اليقينى، فيما يتعلق فحسب بالوضع الإنسانى كما هو، وبالبحث الضرورى عن السعادة، وباستحالة إقامة هذا البحث على أساس راسخ وغير مفارق. وباعتباره حدًا أقصى– يستحيل بلوغه– قد يستطيع ناسك، متيقن من وجود الإله، نفى ضرورة العمل من أجل غير اليقينى.

وهكذا، فالنصوص الپاسكالية، التى تطابق "الرهان" و"الإيمان"، والتى تتحدث عن الذين "يراهنون الآن"، والتى تأخذ على القديس أوغسطين أنه لم ير قاعدة "القرارات" التى تبرهن على وجوب العمل من أجل غير اليقينى، وأنه كان بالنسبة لهذه الحقيقة مثل "الذين ليس لديهم إلا العيون" بالنسبة "للذين لديهم القوة المفكرة"، هذه النصوص الپاسكالية – كما تبدو لنا – تقاوم وتصد معظم التأويلات التقليدية، وتشكل براهين جادة – حتى لا نقول قاطعة – فى صالح تأويل يجعل من "الرهان" مركز الفكر الپاسكالى.

ويبقى لنا أن ندرس الدلالة الذاتية للرهان، ومكانه، فى إجمالى "الأفكار"، وفى تاريخ الفكر الفلسفى بصفة عامة.

-٢-

تبدو الفقرة ٢٣٣ للقارئ فى شكل حوار يخاطب فيه پاسكال صراحة مُحاورًا نعرف عنه فقط: "أنه لا يؤمن" بل وفى لحظة ما، يؤكد على أنه "جعل بحيث لا يستطيع الإيمان". والحاجة للتحقق من هوية هذا المحاور ملحة، فمن الواضح أنه ليس الرجل الذى يخاطبه پاسكال فى هذه الفقرة فحسب، بل أيضًا الرجل الذى من أجله اعتزم كتابة العمل كله، ومن أجله كانت "الأفكار".

ولنضع على الفور صياغة للقضية: هل يمثل هذا المحاور فئة معينة من البشر، الملحدين والمتشككين، وفى هذه الحالة لا تكون الفقرة ٢٣٣، ومعها عدد كبير من الفقرات الأخرى من "الأفكار"، إلا حجاجًا دفاعيًا عن الدين المسيحى، بلا أهمية كبرى لپاسكال المؤمن، أو أن هذا المحاور يمثل مظهرًا جوهريًا للوضع الإنسانى، لكل إنسان مهمًا كان، وبالتالى إمكانية – بلا شك، لم تتحقق قط، ولكنها قائم دائمًا بوصفها إمكانية – لپاسكال نفسه.

وقد نطرح القضية بصورة أخرى تكميلية، وهى معرفة إلى أى مدى كانت مذاهب پور– رويال عن النعمة والقدر متلائمة مع فكرة كتابة دفاع عن المسيحية وتمجيدها؟

فى الواقع، كثيرًا ما كانوا يؤكدون– سواء بأخذهم على پاسكال بأنه يتناقض، سواء بمدحه لأنه أفلت من السطوة الچنسينية– على التعارض المحتمل وجوده بين: التسليم بأن أية حركة خاصة بالتقوى، مهما كانت سطحية، وأية بداية وإن كانت لصلاة، لا تكون ممكنة بدون نعمة إلهية، وأيضًا، بأن الإنسان لا يملك أبدا العثور على طريق الخير والتقوى بقواه الخاصة ، هذا من ناحية؛ ومن الناحية الأخرى، كتابة عمل يهدف إلى إعادة الملحد والمتشكك إلى التعبد، واجتذاب البشر إلى الإيمان.

ولكن كما لاحظ السيد جوييه فى محاضرة – لم تنشر بعد – خصصها لـــ"لأفكار"، إذا ما كان هناك تناقض، فلا يمكن أن يكون ضمنيًا، لأن الاعتراض كان قد تمت صياغته فى حياة پاسكال وفى الوسط القريب منه، ولقد ناقشوا مطولا فى پور– رويال موضوع شرعية الدفاع عن المسيحية

وتمجيدها، الذى كان باركوس وأصدقاؤه يكنون له عداء مستحكما. بل، عندما نثبت وجود "تناقض" لدى مفكر فى مكانة پاسكال، فينبغى أن نكون دائمًا حذرين، وألا نقبل بهذا الحل إلا كخطوة نهائية، عندما تبدو حقًا محتومة.

فهل هذه هى الحالة، عندما نتعرض لـــ"لأفكار"؟ نحن غير مقتنعين بذلك على الإطلاق. لأن ما أخذوه على پاسكال كان أنه تصرف بطريقة – وفقًا لمواقفه الخاصة – لا يمكن أن تكون بأية حال فاعلة بنفسها. إذن فالتناقض قد يكون فى *إطار أخلاق الفاعلية*، وليس فى إطار أخلاق النية.

ولنذكر باختصار مواقف كانط، "إن الحكم – الذى يقرر إذا كان شىء ما، موضوع العقل المحض، العملى، أم لا – مستقلاً تمامًا عن المقارنة بقوتنا الطبيعية، ويكون السؤال فحسب عن معرفة إذا ما كان متاحًا لنا *إرادة* عمل يستند إلى وجود شىء، مع افتراض أنه فى قدرتنا[٢]" .

ليس فى التقارب بين هذا النص ومواقف پاسكال شئ اصطناعى. فى المحاضرة التى سبق وأن ذكرناها، لاحظ جوييه عن حق، أنه بالنسبة لپاسكال ولكل "أنصار القديس أوغسطين"، يكون اختيار الإله للمختارين "خفيًّا تمامًا، عن وجهة نظر الإنسان". فنحن نجهل كل شىء، لأن أى إنسان أمـــامنا ينحاز يقينا، أو حتى على الأرجح، إلى جانب المختارين أو إلى جانب الهالكين.

ومن ثم، فنحن مضطرون أن نعمل بمعزل عن أية فرضية من هذا النسق، متبعين– كما لاحظ جوييه– *أمرًا صريحًا*، وقاعدة عامة *لا تميز على الإطلاق* بين البشر (وتبدى تماثلات عميقة مع الأمر الكانطى). ويبقى أن نعلم

ما تلك القاعدة العامة للسلوك، الصحيحة بالنسبة *لكل البشر*. ويقول لنا پاسكال فى إحدى كتاباته عن النعمة: "إن كل البشر فى العالم مضطرون- وإلا وقعوا تحت طائلة هلاك أبدى وخطيئة لا تغتفر فى حق الروح القدس، فى هذا العالم والعالم الآخر- للاعتقاد أنهم من بين هذا العدد الصغير من المختارين، الذى مات يسوع - المسيح من أجل خلاصهم، وأن يكون لديهم نفس الفكرة عن كل فرد من البشر الذين يعيشون على الأرض- مهما كانوا أشرارًا وملحدين- طالما بقيت لهم لحظة يحيونها، وقد عهدوا إلى سر الإله- العصى على الفهم- بالتمييز بين المختارين والهالكين(٣)".

ونقرأ فى رواية مختلفة، تبدو لنا مثيرة للاهتمام إلى حد كبير: "مضطرون للاعتقاد ولكنه تصديق يمتزج بالخشية ولا يلازمه اليقين، بأنهم من بين هذا العدد الصغير من المختارين الذين أراد يسوع - المسيح أن ينقذهم، وألا يصدروا أبدًا أحكامًا على أى من البشر الذين يعيشون على الأرض - مهما كانوا أشرار وملحدين - طالما بقيت لهم لحظة يحيونها، بأنهم ليسوا فى عداد المختارين منذ الأزل، وقد عهدوا إلى سر الإله- العصى على الفهم- بالتمييز بين المختارين والهالكين. مما يجعلهم مضطرين أن يعملوا من أجلهم ما قد يسهم فى خلاصهم" (نفس المصدر، ص٣٤).

إذن ليس هناك *أى تناقض* بين النظريات الأوغسطينية الخاصة بالنعمة والقدر المحدد سلفًا من قبل المشيئة الإلهية، والتى كان پاسكال يقبلها بالكامل، والعمل *وكأن* كل إنسان قد يفوز بالخلاص الأبدى وبذل قصارى جهده

للمساهمة فى خلاصه (رغم أن هذا الخلاص *فى الواقع* لا يخضع فى المقام الأخير إلا للإرادة الإلهية).

ولكن النصين اللذين ذكرناهما ليسا متماثلين بدقة، على الأقل فى مظهرهما المباشر. وفقًا للنص الأول: "إن كل البشر مضطرون للاعتقاد أنهم من بين هذا العدد الصغير من المختارين وأن يكون لديهم نفس الفكرة عن كل فرد من البشر الذين يعيشون على الأرض، مهما كانوا أشرارًا وملحدين".

ونعترف بأننا إذا قبلنا حرفيا قضية شرعية الدفاع عن المسيحية، فلا يبدو لنا أنها قد اتضحت تمامًا؛ فإذا كنت أعمل *وكأن* كل إنسان باعتباره فردًا كان فى عداد المختارين، أصبح من غير المجدى كتابة دفاع عن المسيحية، لأنى لم أعد بحاجة إلى المساهمة فى خلاصه.

ومن ثم، فالنص الثانى، وفيه رواية مختلفة، يكون أكثر تنوعًا؛ إذ يقول لنا أولاً: إن الاعتقاد بفوزنا بالخلاص، يجب أن يمتزج بالخشية وألا "يلازمه" اليقين؛ ومن ناحية أخرى، يعطى النص الأمر الصريح – الذى تحدث عنه جوبيه عن حق– صيغة نافية: " ألا يصدروا أبدا أحكاما على أى من البشر مهما كان شريرا، بأنه ليس فى عداد المختارين منذ الأزل".

وبنفس المعنى أيضًا، هناك بعض السطور من الفقرة ١٩٤ التى ذكرها أيضًا جوبيه:

"إذ يجبرنا هذا الدين على النظر إليهم دائمًا– طالما أنهم على قيد الحياة – على أنهم خليقون بالنعمة التى قد تهديهم، وعلى الاعتقاد أنهم يستطيعون

فى وقت قصير أن يكونوا أكثر إيمانا منا، بل ومن المحتمل أن نقع فى الضلال الذى يعيشون فيه، وعلينا أن نعمل من أجلهم ما قد نريد أن يعاملونا به لو كنا فى مكانهم، وندعوهم أن يرحموا أنفسهم، وأن يخطوا على الأقل بضع خطوات ليجربوا إذا ما كان هناك ثمة ضياء".

ويكون الأمر الصريح، الذي يبرر بالفعل الدفاع عن المسيحية، أمرًا لنعمل، *وكأن* أى إنسان منفردًا قد يستطيع فى اللحظات الباقية له فى الحياة – سواء كانت عديدة أم لا – الفوز بالخلاص، وأيضا التعرض للهلاك، كما هو أمر لنبذل كل ما فى قدرتنا لنساعده " على أن يرحم نفسه".

بلا شك، كان پاسكال يعتقد أن الإله وحده يقود – فى كل حالة – جهودنا للنجاح أو للفشل (رغم أنه، *ولمرة واحدة*، تحدث فى الفقرة ٢٣٣، عن إمكان "أن نؤمن حتى بصورة طبيعية)، ولكن هذا شىء لم يعد يعنينا. فى الواقع، نرتئى دائما أن الإنسان كائن قد يفوز بالخلاص أو يتعرض للهلاك، وعلينا العمل، *وكأنه* بفضل عملنا، سيضمن له الإله الخلاص.

ومن جانب الإله، فهناك المختارون الذين لا يمكن هلاكهم، والهالكون الذين لا يمكن خلاصهم. بينما بالنسبة للإنسان، الذى يجهل كل شىء عن الأمر الإلهى، لا تكون طائفتا المختار والهالك – فى كل حالة فردية – إلا *إمكانات* مستمرة، ويظهر الإنسان فى صورة الكائن الوسيط الذى يجمعهما، ولكنه لم يختر بعد، ولا يستطيع أبدا الاختيار النهائى فى *هذه* الحياة. وهى الفكرة التى عبر عنها پاسكال فى فقرات عديدة تقول لنا إن الإنسان لا هو ملاك، ولا حيوان، وأنه عود من البوص يفكر...إلخ، وأيضا فى التقسيمين

الثلاثيين اللذين يشكلان أساس الفكر الپاسكالى نفسه، أحدهما موجود فى كتاباته عن النعمة (مختارون، هالكون، *ومهيئون للايمان: appelés*) والتقسيم الآخر موجود فى فقرات عديدة، سنذكر أكثرها إيضاحا:

"لا يوجد سوى ثلاثة أنواع من الناس: البعض يخدم الرب لأنهم وجدوه؛ والبعض الآخر يجتهد للبحث عنه، لأنهم لم يجدوه؛ والآخرون يحيون دون البحث عنه ودون أن يجدوه. الأوائل عقلاء وسعداء، والأواخر معتوهون وتعساء، والذين فى الوسط تعساء وعقلاء" (الفقرة ٢٥٧).

فى رأى باركوس وأرنو، لا يوجد بالطبع، بالنسبة للإله، إلا نوعان من الناس: المختارون والهالكون. ووفقا للمنطق الملزم، كان من المفروض أن يتبنى پاسكال نفس الموقف، *فالمهيئون للايمان* الذى لا يثابرون– فى المنظور الإلهى– يعدون ملعونين بدءا من لحظة سقوطهم. ولكن فى "مؤلف عن النعمة"، جعل پاسكال من هؤلاء المهيئين للإيمان *فئة ثالثة* وسيطة، تكون فى رأى المؤرخ علامة مميزة وموحية، لأن پاسكال أدخل *وجهة النظر الإنسانية للفقرة ٢٥٧ فى المنظور الإلهى*، فالمهيئون للإيمان غير موجودين بالنسبة للإله الذى يعرف الحقيقة، بينما هم بالنسبة للإنسان مظهرا أساسيا للوضع الإنسانى، فالإنسان "يجهل كل شىء عن سر الإله، العصى على الفهم "فيما يتعلق بهذا" التمييز بين المختارين الهالكين".

وحتى من وجهة نظر الإنسان، لا يستطيع أحد أنصار باركوس – منطقيا – أن يميز إلاَّ "النساك" والناس الذين لا يزالون يعيشون فى العالم. بينما يسلم پاسكال بأن عند كل إنسان – سواء أكان مؤمنا أم ملحدا أم متشككا

– عقلا يمكن من خلاله أن نقوده للبحث عن الإله وللرهان، ولكنه يذكر أيضا ودائما أن الإله غير ظاهر، وأنه إله غائب وحاضر، إله يحتجب.

والباقى خاص بالنعمة الإلهية و"بسرها العصى على الفهم" الذى لا نستطيع إدراكه خلال هذه الحياة، بالنسبة لنا وبالنسبة لسائر البشر.

يتوجه كتاب پاسكال والفقرة ٢٣٣ إلى *أى إنسان* (بما فيهم پاسكال) – وليس إلى فئة معينة من البشر – بقدر ما يستطيع وبما ينبغى عليه أن يفعل، *للبحث عن الإله*، ولكن خلال بحثه، يكون الإنسان دائما عرضة للخطأ وللتخلى عن هدفه، فيجب عليه عدم الكف عن الأمل، ذلك الشرط الأساسى لأى بحث صحيح.

وكان من المفروض أن يصاغ الأمر الصريح، الذى تكلم عنه جوييه، بالصورة التالية: "اعمل تجاه أى إنسان مهما كان – تجاه أكثرهم شرا، وتجاه أفضلهم – وكأن على الإله أن يستخدم عملك لتحقيق خلاصه". ومن غير المجدى أن نلح على القرابة بين هذه الصيغة، والصيغة الثانية للأمر القاطع عند كانط: "اعمل وكأنك تعامل الإنسانية فى شخصك، كما فى شخص أى إنسان آخر، دائما، كغاية؛ وليس أبدا، كمجرد وسيلة(٤)."

وهذا يعنى أن فى القسمتين الثلاثيين لپاسكال، تكون الفئة *الأساسية إنسانيا* فى كل مرة، الفئة الوسيطة، الوحيدة التى نستطيع أن نحياها حاليا باعتبارنا بشرا؛ كما أن شريكا الحوار فى الفقرة ٢٣٣ ليسا فى النهاية إلا نفس الشخص، صديقان حميمان – من نوع ما – لا ينفصلان، يكون فيهما

المحاور الذى يراهن – دون أن يدرى – على العدم، مخاطرة دائمة لا تتحقق أبدًا بالنسبة للإنسان الذى يراهن على الإله.

وبوصفه حدًا أقصى، قد نقول إنه بالنسبة للإنسان فى الدنيا يكون ثلاثة أنواع من الناس كائنا واحدا، الإنسان الإنسانى حقا. فتكون الفئتان الموجودتان على الطرفين، المختارون والهالكون، الاحتمالين البديلين المستمرين، وهما على صعيد التجسيد الإنسانى الفردى، التعبير عن الاحتمالين اللذين يشكلان الرهان (الخوف من الرهان على العدم، يعنى الخوف من أن أكون هالكا، والرهان على الإله، يعنى الأمل أن أكون مختارا). والوضع الإنسانى فى هذه الحياة، يقع تحديدا فى الفئة الوسيطة، المكونة من اتحاد الخوف والأمل.

وفى رأى پاسكال، لا يجب إغفال أن الإنسان على جميع الأصعدة كائن مفارق، أى اتحاد للأضداد، يكون البحث عن الإله بالنسبة له، العثور عليه؛ ولكن العثور عليه، يعنى مواصلة البحث عنه. بحيث إن الراحة التى لم تعد بحثا، واليقين الذى لم يعد رهانا، يكون موضعهما تحديدا عكس الرؤية الپاسكالية للإنسان.

-٢-

وقبل أن نطرح مسألة مكان "الرهان" فى تاريخ الفلسفة، قد يكون من المفيد تحديد مكان "الرهان" فى فلسفة پور- رويال.

قام السيد "ليون كونييه:*Léon Cognet*" بإجراء أكثر المقارنات إيحاءً فى هــذا الاتجــاه. إذ قــام بنشر فقرة نادرة من رسالة الأم "أنچليك دو سان- چان: *Angélique de Saint- Jean*" تستدعى، للوهلة الأولى وبصورة غريبة، بعض مقاطع الفقرة ٢٢٣.

"وكأنه نوع من الشك فى كل الأشياء المتعلقة بالإيمان والعناية الإلهية، التى لا أتوقف عندها إلا قليلا، خوفا من التفكر وإعطاء الإغواء مدخلاً إضافيًا، حتى يبدو لى أن نفسى ترفضها مع نظرة ما قد تكون متضادة مع الإيمان، إذ تحتوى على نوع من الشك، أقول؛ حيثما قد يكون هناك شيء ما غير أكيد، فيما يظهر لى على أنه الحقيقة، وأن كل ما أعتقده من خلود الروح... إلخ، قد يبدو مشكوكا فيه، لن أجد أبدا قرارا أختاره أفضل من أن أتبع دائما الفضيلة. أشعر بالخوف وأنا أكتب هذا، لأنه لم يكن قط مفسرا فى ذهنى؛ فهو شيء ما يحدث بداخله دون أن نتبصَّره تقريبا. ولكن، ألا يعيب اليقين الإيمانى شيء ما عندما نكون قادرين على مثل هذه الأفكار؟ لم أجرؤ

أن أتحدث بذلك لأحد، لأن هذه الأفكار تبدو لى من الخطورة، بحيث أخشى أن أنقل منها أقل بصيص من الرأى للواتى سأخبرهن بعنائى(٥)".

ولكن إذا قمنا بفحص عن كثب هذا النص ذى الأهمية الأكيدة، فسيبدو لنا أنه يشير بالأحرى إلى الحدود القصوى لموقف تابع لأرنو والعقلانية، أكثر من انتمائه للاتجاهات العميقة لفكر "أصدقاء پور- رويال" فى إجماله. وبالفعل، هناك فكرتان لهما رجع عقلانى، بل ورواقى، تشكلان جوهره: فكرة ***الشك*** فى وجود الإله، وفكرة ***حياة مكرسة فحسب للفضيلة***. بينما يستبعد – تحديدا – رهان پاسكال، وحتى مصادرة كانط، تلك الفكرتين. فلا يمكن "الشك" إلاً فى شيء، نستطيع على الأقل التبصر فى احتمال معرفة أكيدة بشأنه أو حتى معرفة تقريبية. ولكن بالنسبة لپاسكال وكانط، لا يمكن على الإطلاق للعقل النظرى أن يعرف ***شيئا*** عن وجود الإله أو عن عدم وجوده. ويكون إثباته، ونفيه، والشك فيه، ثلاثة مواقف كلها خاطئة ولا سند لها. فأمام القضايا الملحة والتى يراها العقل النظرى خارج نطاقه، لا يملك هذا العقل إلا الخضوع لقوة تتجاوزه، لأنها تستطيع الإثبات فى مجال متعذر بلوغه ***نظريا***، حيث لا توجد مثل هذه القوة، ومن ثم، التحقق من القصور الجذري للوضع الإنسانى.

وفقا لپاسكال وكانط، يملك الإنسان ملكة الجميعة هذه، التى تتيح له استبعاد الشك لأسباب غير نظرية، وإثبات – على الصعيد النظرى نفسه- الوجود اليقينى غير الأكيد للإله.

قلنا سابقا فى مكان آخر، إن پور- رويال، عندما قام باستبدال فى الفقرة ٢٣٣ الكلمات "الذين يراهنون الآن" بـــ "الذين ليس لديهم الآن أى شك"، ولم يكن قد *حرَّف* فكر پاسكال، ولكنه- والشىء خطير- قد استبدل فحسب- تجنبا للفضيحة - النوع بالجنس؛ فإذا كان حقيقيًا أن كل الذين يراهنون لا يشكون، فإنه أيضًا حقيقى أن معظم الذين لا يشكون لا يراهنون.

ومع ذلك، نرى أن نص أنچليك دوسان- چان يختلف مع الفكر المأساوى، بل ويتعارض معه، ونعرف أوجه هذا الاختلاف وهذا التعارض.

ويصبح التعارض أكثر وضوحًا عندما نتعرض للعنصر الثانى، أى فكرة حياة مكرسة فحسب للفضيلة، لأن رهان پاسكال، مثل مصادرة كانط، يقومان تحديدًا على *استحالة مثل هذه الحياة*، فلكى يكون الإنسان فاضلاً، ينبغى عليه الرهان على استحالة ربط الفضيلة بالسعادة، *فلا يملك أى إنسان التخلى حقيقة وعمدًا عن أى بحث عن السعادة*، بينما يرى كانط وپاسكال، أن الفضيلة والسعادة فى هذه الحياة متعارضتان.

وفكرة إقامة الحياة على الفضيلة فحسب فكرة رواقية، تكون طبيعية عند الأم أنچليك دوسان- چان، وفى كل فكر متأثر سواء مباشرة بالديكارتية، أو غير مباشرة بنصف ديكارتية أرنو، ولكنه يتعارض بصورة جذرية مع الموقف المأساوى. وكان پاسكال وكانط قد رفضا دائمًا الرواقية، ودون أدنى لبس.

ومن ثم، فلن نبحث فى رسالة الأم أنچليك دوسان- چان عن أوجه تشابه أكثر عمقًا بين الفكر الچنسينى والرهان الپاسكالى، بل سنبحث فى اتجاه آخر ظاهره أقل تشابها، وإن كان له نفس الأهمية، وهو: اتجاه مذاهب النعمة

والقدر. فى الواقع ، إذا كانت الفقرة ٢٣٣ تعرب عن موقف پاسكالى تحديدًا، فإن "مؤلَف عن النعمة"، الذى ذكرناه فى بداية الفصل الحالى يعكس موقفًا عامًا لإجمالى الحركة. ويتضمن هذا النص أيضًا فكرة رهان قائم على نفس الجهل التام بالحقيقة الموضوعية، ولكنه لا يستند إلى وجود الإله، بل إلى الخلاص الفردى لباعث الفكرة ولكل فرد يكون موضوعها. إجمالا، يعرف المسيحى أن هناك عددًا كبيرًا من الهالكين، وعددًا قليلاً من المختارين. ومع ذلك، ينبغى على أى إنسان الاعتقاد "أنه من بين عدد المختارين، الصغير، والذى من أجل خلاصهم مات يسوع – المسيح، وأن تكون لديه نفس الفكرة بالنسبة للبشر الذين يعيشون على الأرض". ويجب أن يظل هذا الاعتقاد "ممزوجًا بالخشية" وألا "يلازمه يقين". كل هذا يتيح لنا الاعتقاد أننا من بين هذا العدد: خشية وعدم يقين، كلاهما صادران تحديدًا من وعى عدد المختارين المحدود، ومن غياب أى سبب نظرى وموضوعى. بين هذا الموقف وموقف الفقرة ٢٣٣، هناك فرق واحد: فى أحدهما يتعلق الأمر بالخلاص الفردى، وفى الآخر بالوجود نفسه للإله. فالچنسينية ترتئى بصفة عامة، أن وجود الإله يقينا، والخلاص الفردى أملاً؛ بينما يبسط الرهان الپاسكالى فكرة الأمل إلى وجود الإله نفسه، مما يجعله مختلفا بعمق عن أفكار أرنووباركوس، لا لأنه يفلت من سطوة الچنسينية، بل لأنه يدفع بالرهان إلى نتائجه الأخيرة.

ولختام هذه الفقرة، سنشير إلى نص لباركوس يبدو لنا جديرًا– بوجه خاص– بتوضيح العلاقة بين النظريات الچنسينية عن النعمة، والرهان الپاسكالى.

"أما بالنسبة لك، أنت الذى تقول: إذا كنت فى عداد الهالكين، فما يجدينى أن أفعل الخير؟ ألست قاسيًا تجاه نفسك بأن تهيئها لأكبر شقاء، دون أن تعرف إذا ما كان الله قد قدره لها؟ هو لم يكشف لك عن سر رأيه فى خلاصنا أو هلاكنا؟ لماذا تتوقع عقوبات عدالته، بدلاً من أفضال رحمته؟ قد يمنحك نعمته، وقد لا يمنحها لك، لماذا لا تشعر بالأمل قدر ما تشعر بالخشية؛ بدلاً من أن تيأس من خيره، الذى يمنحه لآخرين، يكونون هم أيضًا غير جديرين به مثلك؟ إنكم تفقدون بلا شك عن طريق اليأس ما قد تكتسبونه – احتمالاً – عن طريق الأمل. وفى حالة الشك، إذا كنتم هالكين، تستنتجون أنه يجب العيش كما لو كنتم هالكين، وأيضًا عدم القيام بما قد يمنعكم من أن تكونوا هالكين. أليس محصلكم متضادًا مع عقل الإنسان الحكيم، ومع إيمان المسيحى الصالح؟ ولكن فيما ستفيدنى أعمالى الخيرة إذا لم يكن مقدرًا لى أن أكون مختارًا؟ ما خسارتكم إذا أطعتم خالقكم، وأحببتموه، وقمتم بتنفيذ مشيئته، أو بالأحرى ما الشىء الذى لن تربحوه إذا عشتم وثابرتم على حبه؟ ولنفرض أنكم من الهالكين، ما يبعث الهول فى نفسى عند قوله، هل تستطيعون أبدا فى أية حال أن تمتنعوا عن واجباتكم نحو الإله؟ أليس من صالحكم، وحتى تصبح حياتكم سعيدة على الأرض وفى السماء أن تعبدوه، وتحبوه، وتتبعوا نهجه؟ بين المشقات التى تتجشمونها، فى هذه الدنيا وفى العالم الآخر، إذا لم تنفذوا مشيئته، هل هناك شقاء أكبر من ذلك(٦)"؟

ـ ٤ ـ

بعد الصفحات السابقة، يكاد لا يكون ضروريا أن نلح على الصلة بين "الرهان" الپاسكالى والمصادرة العملية لوجود الإله عند كانط، وعلى الموضع المتشابه الذى تشغله النظريتان فى مذهبيهما.

فى الحالتين، نجد نفس الملاحظات، وهى: (١) إنه من المستحيل إثبات – لأسباب نظرية– بطريقة مشروعة، أى أمر كان يتعلق، بوجود الإله أو عدم وجوده؛ (٢) إن الأمل فى السعادة عنصر *أساسى* و*مشروع* للوضع الإنسانى؛ (٣) إنه من المستحيل الوصول فى هذه الدنيا إلى هذه السعادة فى ظروف مرضية (سعادة لا نهائية عند پاسكال، سعادة مرتبطة بالفضيلة عند كانط) وبالتالى من *المشروع* و*الضرورى* إثبات – حتى على الصعيد النظرى –*لأسباب غير نظرية*، وجود الإله.

وأمام أوجه التشابه هذه، والتى تبدو لنا بينة، قد يكون من المفيد التوقف قليلاً أمام الاختلافات الحقيقية والظاهرة التى تفرق بين الحجاجين. وأحد هذه الاختلافات واضح: يقارن پاسكال السعادة المحدودة للخيرات الدنيوية بالسعادة غير المحدودة التى يعد بها الدين فى الآخرة، ويقدم حجاجه وكأنه حساب احتمالات يستند إلى فرص "المكسب" و"مخاطر الخسارة". بينما يرفض كانط أية مقارنة من هذا النوع، ويرى أن الموضوع فى أية لحظة ليس مقارنة

السعادة التى تجلبها حياة أنانية، أبيقورية أو رواقية، بالسعادة التى يعد بها الدين، كما يرى أن الأخلاق ***مستقلة***، ***وينبغى*** على الإنسان ***فى جميع الأحوال*** العمل بطريقة تقتضى تأسيس طبيعة أخلاقية من خلال فعله، ولكنه لن يستطيع القيام بذلك إلا بالتسليم بوجود حقيقة، تمكن له الأمل فى السعادة.

ولا شك أن هذا الاختلاف يبدو كبيرًا فى منظور تحليل حَرْفى يعزل الطرحين من سياقهما فى الفلسفتين اللتين ينتميان إليهما. بينما يبدو هذا الاختلاف أقل أهمية إذا طرحنا قضية دلالتهما، أى باللغة الجدلية، إذا انتقلنا من الظاهر التجريبى المجرد إلى الجوهر المحسوس للنص المراد دراسته[٧].

فالملحد والمتشكك، وحساب الاحتمالات عند پاسكال؛ وفكرة الطبيعة الخاضعة للقوانين الكونية عند كانط؛ كلها تبدو لنا أنها تشكل العنصر العرضى، المرتبط بالعصر أو بالسياق التاريخى لحجاجين متقاربين. فبلاشك، فى اللحظة التى كان فيها پاسكال يكتب حساب الاحتمالات ونظرية ألعاب الحظ، كانت أفكاره موجودة فى قلب الاهتمام العلمى؛ وكذلك، فكرة طبيعة خاضعة لقوانين كونية وثابتة فى عصر كان كانط يكتب فيه "نقد العقل العملى". ولكن الدليل على أن الحجاج الاحتمالى ليس إلا رداء خارجيًا، موجودًا فى مقطع يتحدث فيه- يقينا- پاسكال باسمه، ويبدو لنا أقرب إلى الحجاج الكانطى.

"ما الشر الذى سيصيبك باتخاذك هذا القرار؟ ستكون مخلصا، وأمينا، ومتواضعًا، وشاكرًا، وخيِّرًا، وصديقا صادقًا، وحقيقيًا. لن تكون حقا فى المتع الفاسدة، وفى المفاخر، وفى الملذات؛ ولكن هل ستكون لديك أشياء أخرى؟ أقول لك إنك ستربح باتخاذك هذا القرار فى هذه الدنيا؛ وفى كل

خطوة ستخطوها فى هذا الطريق، سترى يقينا كبيرًا ستكسبه، وعدما كبيرًا تخاطر به، حتى إنك ستقر فى النهاية أنك قد راهنت على شىء أكيد، ولا نهائى، لم تعط شيئًا من أجله".

بلا شك، هذه السطور، فى مظهرها المباشر، ليست مطابقة لطرح كانط الذى يميز بين أية متعة أنانية مرتبطة بشىء محسوس، واحترام القانون. ولكن يبدو لنا أن التمييز، بين نوعين من المتع، ضمنى فى المقطع الذى ذكرناه، فضلاً عن أن كانط لا يثبت – مثله مثل پاسكال – استحالة فصل العمل الأخلاقى عن الأمل فى السعادة، دون أن يجعل العمل الأخلاقى يميل سواء نحو التسامحية، سواء نحو الحماسة والإثارة.

وهكذا كل المعجبين والخصوم، الذين لم يروا فى "الرهان" إلا برهانًا عقليًا مخصصا للصراع مع الملحدين والمتشككين على أرضهما الخاصة، أو حسابًا دنيئًا يتيح لكاتبه أن يجد الموقف الذى كان الأنسب له فرديا كل هؤلاء مروا بجانب ما يشكل جوهر أحد أهم نصوص تاريخ الفلسفة.

إذن، سندع جانبا هذا المظهر للرهان، وسنركز على ما يبدو أساسيا بالنسبة لتاريخ الفكر الفلسفى، على فكرتين، إحداهما أنه ***ينبغى الرهان***، وهى فكرة أساسية لأى فكر جدلى، والثانية أنه ***ينبغى الرهان على وجود الإله وعلى خلود الروح***، وهى الفكرة التى تميز أية رؤية مأساوية للعالم.

ولنتوقف أولا عند الفكرة الأولى. كانت الرؤى العقلانية والتجريبية تجهل الرهان. فإذا كانت القيمة العليا التى يجب على الإنسان الطموح إليها مكونة من الفكرة الجلية والطاعة للقوانين العاقلة، حينئذ لم يعد يخضع تحقيق

القيم إلا للإنسان نفسه، ولإرادته، ولعقله، ولقوتهما أو لضعفهما. وتكون الأنا محور هذا الفكر. كتب ديكارت: *أنا أفكر فأنا موجود*، وأمام الأنا لفيخته، يفقد العالم الخارجى أية حقيقة أنطولوچية. (بينما سيكتب پاسكال: "الأنا كريهة"). وحتى فكرة مساعدة خارجية، قد تكون متضادة مع فلسفة أخلاقية عقلانية، لأنه- تحديدا- إذا كان فكر وإرادة الإنسان فى حاجة إلى مساعدة خارجية، فهذا يعنى أنهما قاصران ويبتعدان عن المثل الأعلى.

وكذلك، إذا كان الأمر مجرد استسلام لإغواء الحواس، فالوضع، وإن كان ظاهريا متعارضا، ففى الواقع هو مماثل للوضع الذى وصفناه لتونا. لأن فى هذه الحالة، يكفى الإنسان نفسه بنفسه، يمكنه حساب مزايا سلوك ما ومساوئه، ولا يكون بحاجة إلى مساعدة خارجية أو إلى رهان ما.

ومع الفكر الجدلى، نجد أنفسنا أمام وضع تغير بصورة جذرية. فأصبحت القيمة العليا الآن فى مثل أعلى، *موضوعى وخارجى*، يجب تحقيقه، ولكن لا يخضع تحقيقه فحسب لفكر الفرد وإرادته: عند پاسكال، السعادة اللامتناهية؛ وعند كانط جمع الفضيلة والسعادة فى الخير الأعظم؛ وعند هيجل، الحرية؛ وعند ماركس، مجتمع بلا طبقات اجتماعية.

لا ريب أن هذه الأشكال المختلفة للخير الأعظم ليست مستقلة عن العمل الفردى، الذى يساعد الإنسان على بلوغها أو على تحقيقها. ولكن بلوغها أو تحقيقها يتجاوزان الفرد، فهما نتيجة أعمال أخرى عديدة تيسرها أو تعوقها، بحيث إن الفاعلية والدلالة الموضوعية لأى عمل فردى يفلتان من

فاعله، ويخضع العمل الفردى لعوامل إن لم تكن غريبة عنه، فعلى الأقل تكون خارجية.

وهكذا، تدخل ثلاثة عناصر مع پاسكال، فى الفلسفة العملية، عناصر أساسية لكل عمل (وهذا يعنى لأى وجود إنسانى) مهما كانت قوة إرادة الفرد وفكره، ثلاثة عناصر لا نملك خارجها فهم الوضع الإنسانى فى حقيقته المحسوسة، وهذه العناصر هى: ***المجازفة، واحتمال الفشل، والأمل فى النجاح.***

ومن ثم، بمجرد أن المثل الأعلى للحكمة الفردية لم يعد مركز الفلسفة العملية، بل حلت محلة الحقيقة الخارجية، وتجسيد القيم فى حقيقة موضوعية، اتخذت حياة الإنسان هيئة رهان على نجاح عمله، وبالتالى على وجود قوة وراء الفردية (*trans-individuelle*)، يقتضى تدخلها (أو مشاركتها) إتمام جهود الفرد وضمان وصولها إلى هدفها. وتكون هيئة الرهان على وجود الإله وانتصاره، أو انتصار الإنسانية، أو البروليتاريا.

ولا توجد فكرة الرهان فحسب فى مركز الفلسفة الچنسينية (الرهان على الخلاص الفردى)، وفى فكر پاسكال (الرهان على وجود الإله) وكانط (المصادرة العملية لوجود الإله وخلود الروح)، بل توجد أيضا فى مركز الفكر المادى والجدلى (الرهان على انتصار الاشتراكية، فى إمكان أن تختار الإنسانية بين الاشتراكية والهمجية)، وسنجده صراحةً فى شكل رهان فى أهم عمل أدبى يعبر عن الرؤية الجدلية، فى "فاوست" لجوته.

وقد نقوم بتحليل الصلات بين الرؤية المأساوية والرؤية الجدلية بمقارنة رهانى پاسكال و"فاوست" لتوضيح جوانبهما المشتركة والمختلفة.

ولنقل باختصار، إن عند پاسكال وجوته، تطرح القضية على صعيدين: صعيد الوعى الإلهى، غير المعلوم تماما للإنسان، الذى يجهل كل شىء عن تدابير العناية الإلهية، وصعيد الوعى الفردى.

فما يغيب عن الفرد، وما يعرفه الإله وحده، هو أن هذا الإنسان أو ذلك الآخر سيفوز بالخلاص أو سيبتلى بالهلاك. ومن ناحية أخرى، على صعيد الوعى الفردى ستبدو الحياة فى الحالتين (عند جوته وعند پاسكال) رهاناً على أن الإنسان لن يستطيع (وإلاَّ فقد روحه) أبدا أن يكتفى بخير محدود.

أمَّا الاختلافات، التى لن تقل أهمية عن أوجه التشابه، فتكمن فى وظيفة الشيطان، فإذا كان عند پاسكال وعند كانط، يظل الخير نقيض الشر (وإن كان لا ينفصل عنه، وهنا تحديدا تكمن المأساة)، فعند جوته، كما عند هيجل وعند ماركس، يصبح الشر السبيل الوحيد الذى يؤدى إلى الخير.

لا يملك الإله إنقاذ فاوست إلاَّ بتسليمه – لفترة حياته فى الدنيا – إلى مفستوفيلس، وتصبح النعمة الإلهية – كنعمة – رهان الإله (الذى يعرف بالطبع مقدما أنه سيربح) مع الشيطان، بينما الرهان الإنسانى – وإن ظل رهانا – يصبح اتفاقا مع الشيطان.

وهكذا نرى أهمية رهان پاسكال ومعناه، فهو لا يريد فحسب إثبات أنه من الطبيعى المجازفة ببعض المنافع الأكيدة والمحدودة للحياة الدنيوية من أجل احتمال الفوز بسعادة لا متناهية لسببين، قوةً ودواما (وهذا هو المظهر الخارجى للحجاج، المخصص لمساعدة المحاور حتى يعى الوضع الإنسانى، *وإن كان على أبعد صعيد من الإيمان)*، بل يثبت أن المنافع المحدودة للدنيا

ليست لها أية قيمة، وأن الحياة الإنسانية الوحيدة التى لها دلالة حقيقية تكون حياة الكائن العاقل الذى يبحث عن الإله (سواء كان سعيدا أم تعيسا، لأنه يجده أولا يجده، وهو ما لا يمكن معرفته إلاً بعد الموت)، الكائن يرهن كل ماله فى رهان على وجود الإله وعلى العون الإلهى، فى نطاق أنه يحيا من أجل تحقيق السعادة اللانهائية، التى لا تخضع لقواه الشخصية والتى لا يملك لحلولها دليلا نظريا أكيدا.

بدءا من هيجل وماركس، ستستمد المنافع المحدودة وحتى شر الدنيا - شيطان جوته- دلالة داخل الإيمان والأمل فى المستقبل.

ولكن مهما كانت أهمية هذه الاختلافات، ستمثل- بدءا من باسكال- فكرة أن الإنسان قد "أبحر" وأن عليه الرهان الفكرة المركزية لأى فكر فلسفى، يعى أن الإنسان ليس "موناد" منعزلة، مكتفية بذاتها، بل هو عنصر جزئى داخل جملة تتجاوزه، ويرتبط بها بطموحاته، وبعمله، وبإيمانه؛ ستكون الفكرة المركزية لأى فكر يعرف أن الفرد لا يملك تحقيق- وحده- أية قيمة صحيحة، بقواه الشخصية، بل يحتاج دائما عونا من وراء الفردى، ينبغى عليه أن يراهن على وجوده، لأنه لا يملك الحياة والعمل إلا على أمل ***نجاح***، يجب عليه ***الإيمان*** به.

المجازفة، احتمال الفشل، الأمل فى النجاح، وجميعة الثلاثة إيمان يكون رهانا، هذه هى العناصر المكونة للوضع الإنسانى، أدخلها باسكال صراحة لأول مرة فى تاريخ الفلسفة. وتعد هذه الخطوة من دواعى مجد باسكال، ويقينا هى ليست من أهونها.

ونضيف، أن هذه العناصر الثلاثة مظهر آخر للتقسيمين الثلاثيين (المهيئون للإيمان، والهالكون، والمختارون؛ بشر يبحثون عن الإله، وبشر لا يبحثون عنه، وبشر وجدوه) سبق أن أكدنا عليهما فى فكر پاسكال.

الهوامش

(١) ولكن يجب ذكر دراسة هـ.بوتيتو: H. PETITOT (Pascal. Sa vie religieuse et son Apologie du christianisme, Paris, Beauchesne et Cie,1911).
يقيم الدارس وزنا للنصوص التى نحللها، ويصل إلى نتيجة أن "باسكال نفسه، يراهن" وإن كان لم يتوصل إلى تأويل مأساوى لـ"لأفكار" (ص٢٣٤).
كما نذكر أيضا دراسة إتيان سوريو Etienne SOURIAU ("Valeur actuelle du pari de Pascal"- in l'Ombre de Dieu, Paris, P.U.F.1955)-. يلاحظ السيد سوريو أن الرهان صحيح فى سياق فلسفى ما، فحسب. "يقول الرهان – فيما له من مشروعية –، يجب أن يكون الرد "أمسك بالحقيقة" بمجرد أن يبدو له مظهرا، مشكوكا فيه ولكنه محتمل، لقضية تطرح سؤالا قد يعقد صلة بيننا واللامتناهى، فى شروط محددة، يكون قبولنا فيها الأول. "(نفس المصدر، ص ٨٤).

(٢) E.KANT: Critique de la raison pratique, Paris, Vrin, 1945, p.77-78.

(٣) PASCAL: Deux pièces imparfaites sur la Grâce et le concile de Trente, Paris, Vrin, 1947, p.31.

(٤) KANT: Fondements de la métaphysique des moeurs. Ed. Victor Delbos, Delagrave, 1951, p.150-151.

(٥) La Table Ronde, décembre 1954, p.52.

(٦) Martin de BARCOS: Exposition de la foi de l'Eglise romaine concernant la Grâce et la prédestination, A. Cologne, chez P.Mordern, 1760, p. 275-276.

(٧) فى مقطع من "نقد العقل المحض" (الترجمة الفرنسية، الصادرة فى باريس، عن دار نشر P.U.F، ص ٥٥٤)، يحلل كانط الصلة بين الإيمان والرهان، دون أن نستطيع القول إذا ما كان يرجع أم لا ضمنيا إلى باسكال.. فيبدو له الرهان محك "الإيمان

المذهبى"، عاقبة العقل على الصعيد *النظرى*. ولكنه يرفض أن ينشره فى المجال باسم الضرورة المطلقة واستقلال القانون الأخلاقى.

ولهذا المقطع أهمية خاصة، إذ إنه يعرب عن التقارب والاختلافات بين مواقف پاسكال وكانط. وسنورده كاملا، فنرجو المعذرة.

"المحك العادى الذى نتعرف بواسطته، إذا كان ما يؤكده أحدهم، يعد اقتناعا عاديا أو اقتناعا ذاتيا، أى إيمانا راسخا، هو الرهان. أحيانا يعرب أحدهم عن قضاياه بجرأة وثوقة وشرسة، حتى يبدو أنه قد استبعد تماما أى خوف من ارتكاب أخطاء. ويجعله الرهان يفكر. أحيانا، يبدو عليه أنه مقتنع إلى حد ما لتثمين اقتناعه بـــ"دوكا"(*)، وليس بعشر دوكات. فى الواقع، سيخاطر بالدوكا الأولى، ولكنه سيبدأ فى ملاحظة ما لم يكن قد لاحظه حتى الآن، أى احتمال أن يكون قد أخطأ. ولنتخيل ما يجب أن نراهن عليه، من سعادة وحياة كاملة، عندئذ سيخبو تماما حكمنا الظافر، وسنصبح خائفين للغاية وسنبدأ فى اكتشاف أن إيماننا ليس بهذا العمق؛ إذن، ليست للإيمان الذرائعى إلا درجة واحدة، قد تكون كبيرة أو صغيرة، وفقا لطبيعة المنفعة المطروحة.

"قد لا يمكننا الالتزام بشىء بالنسبة لأحد المواضيع، وبالتالى يكون الاعتقاد نظريا بسيطا، ومع ذلك فيمكننا أيضا – فى حالات كثيرة – فهم مشروع وتصوره، ونكون قد افترضنا له أسبابا كافية فى حالة وجود وسيلة لإثبات يقين الشىء. كذلك، يوجد ما *يماثله* فى الأحكام النظرية البسيطة، والأحكام *العملية* التى تناسبها كلمة *إيمان* للاعتقاد بها، والتى قد نطلق عليها *الإيمان المذهبى*. وإذا كان ممكنا إثبات ذلك بتجربة ما، فقد أستطيع الرهان بكل ثروتى على أن هناك سكانا – على الأقل – فى كوكب ما من الكواكب التى نراها. هو ليس مجرد رأى، ولكنه إيمان راسخ

(*) الدوكا: نقد ذهبى فى البندقية، قديما.

(وقد أجازف بمنافع كثيرة من حياتى لإثبات حقيقته) يجعلنى أقول إن هناك أيضا سكانا فى عوالم أخرى.

"يجب الاعتراف بأن مذهب وجود الإله، ينتمى إلى الإيمان المذهبى. فى الواقع، رغم، من مفهوم المعرفة النظرية للكون، ليس عندى *ما أقضى به* ويفترض ضروريا هذه الفكرة بوصفها شرطًا لشروحنا لظواهر الكون؛ بل أكون بالأحرى مضطرا لاستخدام عقلى كما لو كانت الطبيعة كل شىء، إلا أن الوحدة النهائية شرط عظيم لتطبيق العقل على الطبيعة، حتى إنى لا أستطيع على الإطلاق إغفالها، فى حين أن التجربة تقدم لى أمثلة عديدة عن ذلك. ولكننى لا أعرف شرطا آخر لهذه الوحدة التى يعطيها العقل كخيط هادٍ فى دراسة الطبيعة، إلاَّ بافتراض أن عقلا أسمى قد نظم كل شىء طبقا لأكثر الأهداف حكمة. ومن ثم، يكون افتراض وجود خالق حكيم للكون شرطا لهدف – هو حقا – محتمل ولكنه رغم ذلك مهم جدا. وكثيرا ما يؤكد نجاح أبحاثى فائدة هذا الافتراض، والافتراض حقيقى حتى إننا لا نستطيع زعم شىء حاسم ضده، وحتى أنى قد أهون من القول بتسمية عقيدتى مجرد رأى، ولكن أستطيع القول، حتى من هذه الجهة النظرية، إنى أعتقد اعتقادا راسخا فى إله، ولكن هذا الإيمان ليس عمليا بحصر المعنى، بل يجب تسميته إيمانا مذهبيا، ويلزم بالضرورة أن ينشئه فى كل مكان *لاهوت* الطبيعة (اللاهوت الفيزيائى). ومن مفهوم هذه الحكمة نفسها، ونظرا لمواهب الطبيعة الإنسانية اللامعة، وقصر هذه الحياة غير المناسبة لهذه المواهب، قد نجد أيضا سببا كافيا لصالح إيمان مذهبى للروح الإنسانية فى الآخرة.

"فى مثل هذه الحالة، تكون كلمة إيمان مصطلحا متواضعا من المفهوم *الموضوعى*، ولكنها فى نفس الوقت تعبير لثقة راسخة، من المفهوم *الذاتى*. فإذا كنت أريد هنا إعطاء الاعتقاد النظرى (فحسب) اسم فرضية يكون لى حق التسليم بها، فسيفهم من ذلك أن لدى مفهوما عن طبيعة سبب الكون والعالم الآخر أكمل من المفهوم الذى أستطيع حقا أن أبينه. فلكى أسلم بشىء (فحسب) ليكون فرضية،

فينبغى على الأقل أن أعرف خصائصه بما فيه الكفاية حتى *لا* أحتاج أن أتخيل *مفهومه*، بل مجرد وجوده. ولكن كلمة إيمان لا تنظر إلا للاتجاه الذى تحدده إحدى الأفكار عن هذا الشئ، وللأثر الذاتى الذى باشره على نمو أفعال عقلى والذى يقوينى فى هذه الفكرة، رغم أنى – بسببها – لست قادرا على عرضها من المفهوم النظرى.

"ولكن فى ذات الإيمان المذهبى (فحسب) شىء ضعيف؛ وكثيرا ما ابتعدنا عنه بسبب الصعوبات التى تظهر فى التنظير، رغم أننا دائما ما نعود إليه من جديد.

"وتختلف الحال فيما يتعلق بالإيمان الأخلاقى. فى هذه الحالة، من الضرورة المؤكدة أن يحدث شىء، أى أن أطيع قانون الأخلاق فى جميع النقاط. والهدف محدد، بالضرورة؛ ولا يوجد إلا شرط واحد محتمل، من وجهة نظرى، يتيح لهذا الهدف أن يتفق مع كل الأهداف الأخرى؛ ومن ثم يعطيه قيمة عملية، وهى أن هناك إلها واحدا وآخرة، وأنا متأكد أيضا أن لا أحد يعرف شروطا أخرى تؤدى إلى نفس وحدة الأهداف فى ظل القانون الأخلاقى. ولكن لأن التعليم الأخلاقى يكون فى نفس الوقت مبدئى (كما يأمر العقل أن يكون كذلك)، فلا شك أنى أعتقد فى وجود الإله وفى الآخرة، وأنى متأكد بعدم وجود شئ يجعل هذا الإيمان ضعيفا، لأن ذلك قد يطيح بمبادئى الأخلاقية نفسها، التى لا أستطيع التخلى عنها دون أن أحتقر نفسى.

"بهذه الطريقة، رغم انهيار كل المشاريع الطموحة لعقل يضل فيما وراء حدود أية تجربة، يبقى لنا أن نظل راضين من وجهة النظر العملية. بالتأكيد لا يمكن أن يتفاخر أحد *بمعرفة* إذا ما كان هناك إله وآخرة، لأنه إذا كان هناك من يعرف، فهو تحديدا الإنسان الذى أبحث عنه منذ زمن طويل. والمعرفة الكاملة (عندما تخص موضوعا للعقل البسيط) يمكن تداولها، ومن ثم قد آمل نشر علمى، إذا تعلمت هذه المعرفة. ولكن الاقتناع ليس يقينا *منطقيا*، بل يقينا أخلاقيا، ولأن هذا الاقتناع يقوم على مبادئ ذاتية (على الاستعداد الأخلاقى)؛ فلا يجب قول: من *الأكيد* أخلاقيا أن هناك إلها...إلخ، ولكن: *أنا* متأكد أخلاقيا... إلخ. وهذا يعنى أن الإيمان بالإله

وبالآخرة متحد باستعدادى الأخلاقى، حتى إن تعرضى لخطر فقدان هذا الإيمان يساوى خوفى من أن أجرد إلى الأبد من هذا الاستعداد.

"وتكمن الصعوبة الوحيدة هنا فى أن هذا الإيمان العقلى يقوم على افتراض مشاعر أخلاقية. فإذا وضعناها جانبا، وأخذنا رجلا قد لا يبالى بالنسبة للقوانين الأخلاقية، لا يصبح السؤال الذى يطرحه العقل إلا قضية للتنظير؛ وعندئذ، قد تستند إلى أسباب قوية مستمدة من التماثل، وليس إلى الأسباب التى يستسلم لها الشك العضال. ولكن، فى هذه الأسئلة، ليس هناك إنسان مجرد من أية منفعة. ومع ذلك، فى غياب المشاعر الطيبة، قد يكون غريبا على المنفعة الأخلاقية، ولكنه قد لا يستطيع الامتناع عن خشية الكائن الإلهى والمستقبل. ويكفى لأجل ذلك، عدم القدرة على الزعم يقينا بأن الإله والآخرة غير موجودين، وكما أنه قد يتعين أن يثبت العقل البسيط هاتين المسألتين بصورة قاطعة، فقد يجبرنا هذا اليقين على إقامة الدليل على استحالتهما، وهو بالتأكيد ما لا يستطيع إنسان عاقل أن يقوى على القيام به. وبالتالى، قد يكون ذلك إيمانا سلبيا، قد لا يستطيع إنتاج الأخلاقية والمشاعر الطيبة، ولكنه قد ينتج شيئا مماثلا، أى شيئا قادرا على منع – وبقوة – ظهور مشاعر سيئة".

إذا لم يكن القانون الأخلاقى مستقلا عند باسكال، وإذا كان التوازى بين النظرى والعملى عنده أدق من عند كانط، فهل يجب علينا أن نضيف أن الرهان الباسكالى– على النقيض– ليس به شيء "ضعيف" ؟ يقوم الرهان على "مبادئ ذاتية " أكيدة مثل المصادرات العملية، والخطر الذى ينطوى عليه ليس فقدان الإيمان، بل عدم الملاءمة بين المبادئ الذاتية والحقيقة الموضوعية (غير المعروفة فى هذه الحياة).

والعرضان مختلفان ومتشابهان فى آن واحد؛ بلا شك هما يمثلان فارقا كبيرا جدا، ولكنه داخل نفس الرؤية الإجمالية للإنسان والكون.

الفصل السادس عشر

الدين المسيحى

أتاح لنا *مفهوما المفارقة المطلقة والرفض الدنيوى للعالم* فهم سلوك باسكال خلال خمس السنوات الأخيرة من حياته، وأيضًا موضوع الرهان فى إجمالى "الأفكار".

لن نتوقف عند الفقرات العديدة – المهمة جدًا لفهم مؤلفات باسكال– رغم أنه قد تم فى الوقت الحاضر التجاوز عنها جزئيًا، والتى تتناول الأدلة الوضعية للدين المسيحى: النبوءات، والمعجزات، والاستمرار، وأسلوب الأناجيل...إلخ.

تطرح هذه النصوص على مؤرخ الفلسفة – قبل كل شيء– قضية ليست باسكالية بنوع خاص ولكنها تتعلق بجميع أشكال الفكر المأساوى أو الجدلى (كانط، وهيجل، وماركس، ولوكاتش...إلخ)، وهى معرفة إلى أى مدى تتلاءم حماسة إيمانية، مستقلة عن أى اعتبار نظرى، فى الوجود الحقيقى أو فى التحقيق المستقبلى للقيم (ولا يمكن معرفتهما بطريقة يقينية على الصعيد النظرى)، مع السعى للعثور على أكبر عدد من الأدلة غير القسرية التى تثبت على الصعيد النظرى صحة هذا الإيمان، بل إلى أى مدى تقتضى صحة الإيمان هذا السعى.

الاختلاف ضئيل بين: الاستدلال الذى يقول لنا إن پاسكال لم يكن يستطيع الرهان بنفسه، لأنه ذكر مرارًا وجود *إثباتات* للدين المسيحى، والاستدلال الذى يأخذ على ماركس "تناقضه مع نفسه"، حينما أثبت- من ناحية - التحقيق المحتوم للمجتمع الاشتراكى، ثم- من ناحية أخرى- حينما طلب من الناس العمل والكفاح من أجل هذا التحقيق. ويرجع هذان الاستدلالان إلى عدم فهم للطابع الجدلى للحقيقة الإنسانية، عدم فهم ناتج عن عقلانية أو تجريبية تفصلان جذريًا بين "أحكام الواقع" و"أحكام القيمة".

فالرهان بكل ما نملك على وجود قيم أو على تحقيقها فى المستقبل، يعنى أن نلتزم، وأن نعمل كل ما فى وسعنا، للمساهمة فى هذا التحقيق، أو لتعزيز إيماننا، بشرط عدم تشويه طبيعته بالتخلى عن مقتضى الصدق المطلق، وعن رفض أى وهم (واع أو نصف واع). ويعد البحث عن الأسباب المحتملة - رغم أنها غير قاصرة - لصالح الدين المسيحى أو لصالح التحقيق المستقبلى للقيم جزءًا مكملا لهذا الالتزام، ألا وهو الرهان.

بل ويجب إضافة، أنه بمجرد التسليم بالطابع الشرعى للرهان (لأن أى حجاج *نظرى* لا يستطيع أبدًا إثبات لا معقوليته، بطريقة قاصرة)، وأيضًا بطابعه الضرورى (لأسباب عملية، خاصة بالإيمان عن طريق القلب)، فلا يمكن بعدها أبدًا لأية صعوبة *نظرية* أن تزعزعه.

" كم أكره هذه الحماقات، من عدم الاعتقاد فى سر القربان المقدس.. إلخ! إذا كان الإنجيل حقيقيًا، وإذا كان يسوع المسيح إلهًا، فأية مشكلة فى ذلك؟ " (الفقرة ٢٢٤).

وهكذا يضفى الرهان، القائم على استحالة تصور وجود أدنى سبب ***قسرى*** مع أو ضد وجود القيم أو تحقيقها فى المستقبل، أهمية أساسية ***لكل*** البراهين ***المحتملة*** لصالح هذا الوجود أو هذا التحقيق، كما يحذف أية قيمة ***عملية*** للبراهين ***المحتملة*** التى تعارضهما.

وبعد هذا التوضيح، هناك قضية أخرى مطروحة. فالمخطط الإجمالى الذى خططناه للرؤية الپاسكالية، أظهر لنا لماذا ينتهى بالضرورة عند الرهان على وجود الإله. وينبغى علينا أيضًا أن نتساءل لماذا نحن متمسكون بالرهان لا على وجود إله المؤلهة، ولا على إله أى دين تاريخى آخر، بل على وجود إله الدين المسيحى فحسب؟

من الناحية ***النفسانية***، قد يكون من الصعب تحديد الدور الذى لعبه الإطار التاريخى والمكانى على مكونات الإجابة الپاسكالية، فقد كان پاسكال يعيش ويكتب فى فرنسا فى القرن السابع عشر. ولكن لا يبدو لنا أن لهذه القضية أهمية رئيسية. فى الواقع، كان پاسكال مفكرًا صارمًا جدًا وقويا جدًا لدرجة لا يمكن معها أن يردد بطريقة سلبية أيديولوچيا عصره ووسطه. بل كان يرتاب منها، إذا كان قد حرص على توضيح قوة العرف ونقص قيمته الحقيقية، فأصبح من المستحيل أن يخدع بشأنه حول نقطة بهذه الأهمية.

ومن ثم، لم يكن ممكنا أن يتجاوز أثر المسيحية المحيطة بپاسكال مدى مجرد اقتراح، يحثه على فحص- باهتمام خاص- حل كان من المحتمل ألا يقبله، لو لم يكن قد بدا له صحيحًا ومطلوبًا لترابط فكره الداخلى.

يقول لنا پسكال بنفسه كل هذا، ونستطيع أن نثق فيه تمامًا فيما يخص هذه النقطة:

"مهما قيل. يجب الاعتراف بأن الدين المسيحى به شىء مدهش. سيقولون: "ذلك لأنك نشأت وسطه"، بل بالعكس، فأنا أتماسك لأواجه هذا الرأى، ولهذا السبب نفسه، خوفًا من أن يطوِّعنى هذا الظن؛ ولكن رغم أنى نشأت وسطه، فلا أكف عن أن أجده كذلك". (الفقرة ٦١٥).

إذن وجد پاسكال فى الدين المسيحى مجموعة من الوقائع *المحددة* التى تجعله الدين الوحيد من بين الأديان الأخرى كلها، القادر على إشباع حاجات الإنسان، وبالتالى الوحيد الصادق.

لا شك، أن – للوصول إلى هذه النتيجة – يكون پاسكال قد أجرى تعديلاً – إلى حد ما – على مسيحية بلده ووسطه، ومن المحتمل أيضًا أنه – خلال هذا التعديل – يكون قد وجد للدين المسيحي معنى أعمق، وأصح، وأقرب للمسيحية الأولى، من المعنى السائد فى عصره. هذه قضايا مهمة بالطبع، ولكننا نتجنب الخوض فيها، لأنها تتجاوز قدرتنا وتتبع مجال تاريخ الأديان العام. ومن ثم، يكون الآن اهتمامنا فقط بقضية محدودة جدًا؛ وهي معرفة مكان المسيحية فى إجمالى فكر پاسكال.

ولتلخيص رد پاسكال، سنضطر– لدواعى عرض الفكرة– إلى فصل مقاطع عديدة مرتبطة بالنصوص المذكورة، وإن كانت فى الواقع تكرر نفس الملاحظة من زوايا مختلفة.

يرتئى باسكال أن المسيحية حقيقية لأنها مكونة من مجموعة من الإثباتات المفارقة، والتى تبدو فى ظاهرها محالة؛ وبالتالى فهو الدين الوحيد الذى يعرض الطابع المفارق للوضع الإنسانى، والذى لا يدرك فى ظاهره(١).

"تكون الخطيئة الأصلية جنونا أمام البشر، ولكنهم يصفونها هكذا. إذن، لا ينبغى عليكم أن تأخذوا علىَّ نقص العقل فى هذا المذهب، لأنى أصفه بأنه بلا عقل. ولكن هذا الجنون أكثر حكمة من حكمة البشر كلها. لأنه، بدون ذلك، ماذا سنقول عما يكون الإنسان؟ تتوقف حالته كلها على هذه النقطة الدقيقة جدًا. وكيف يكون قد لمحها بعقله، لأنها شىء ضد العقل، وأن عقله – بدلاً من اختراعها بطرقه – ابتعد عنها عندما قدموها له؟" (الفقرة ٤٤٥).

ليست الأدلة العاقلة والوضعية هى الأسباب التى تجعل المسيحية حقيقية، مثل النبوءات، والمعجزات، والتصور المجازى، والاستمرار، إلخ؛ بل ما تثبته من أشياء مفارقة وغير معقولة ظاهريًا.

"هذا الدين العظيم جدًا بمعجزات مقدسة، طاهرة، لا عيب فيها؛ بعلماء، وعظماء، وشهود؛ بشهداء، بملوك (داود) مكينين؛ أشعيا، الأمير من الأسرة المالكة؛ هذا الدين العظيم جدًا بالعلم، بعد أن نشر كل معجزاته وكل حكمته، ينبذ ذلك كله، ويقول إنه ليست لديه لا حكمة ولا أمارات؛ بل الصليب والجنون".

"لأن الذين استحقوا تصديقكم عن طريق هذه الأمارات وهذه الحكمة، والذين أثبتوا طابعها يصرحون لكم بأن لا شىء من هذا كله يستطيع تغييرنا، ويجعلنا قادرين على معرفة الإله وحبه، إلا فضيلة الجنون بالصليب،

بلا حكمة ولا أمارات. ولا تكون أمارات على الإطلاق بدون هذه الفضيلة. وهكذا فديننا مجنون لو نظر إلى السبب الفاعل، وحكيم لو نظرنا إلى الحكمة التى تهيأ له" (الفقرة ٥٨٧).

وقد يكون من الخطأ الاعتقاد أن الإنسان يستطيع الاكتفاء بدين قد يرى العظمة الإلهية فحسب- أو حتى يمنحها الأولوية- أو بوعود بسعادة محسوسة. سيكون ذلك وهم العقلانيين أو الأبيقوريين، الخاطئ وأحادى الجانب. فالإنسان - الذى لا هــو مــلاك ولا حيوان - لا يملك أن يفعــل شيئًا بدين "ملائكى" أو بدين فظ ومحسوس.

"لا يكون إله المسيحيين فحسب خالق الحقائق الهندسية ونظام العناصر، هذا نصيب الوثنيين والأبيقوريين. ولا يكون فحسب إلها يستعمل العناية الإلهية فى حياة البشر وعلى أموالهم، لإعطاء تكملة من السنوات السعيدة للذين يعبدونه؛ فهذا نصيب اليهود" (الفقرة ٥٥٦).

وكذلك، الذين يعتقدون- وهم عديدون- أن المسيحية تؤكد العظمة الإلهية يخطئون كليًا حول طبيعتها:

"إنهم يتلمسون الأسباب لسب الدين المسيحى، لأنهم لا يعرفونه جيدًا. فهم يتخيلون أنه مجرد عبادة إله يعتبرونه عظيمًا، وقويًا، وأبديا، وهذه هى التأليهية على وجه الدقة، البعيدة عن الدين المسيحى كالإلحاد، المضاد له تمامًا " (الفقرة ٥٥٦).

فى الواقع، المسيحية حقيقية لأنها تطلب منا الاعتقاد فى إله مفارق ومتناقض، يتوافق تمامًا مع كل ما نعرفه عن الوضع الإنسانى، وعن طموحاته: فى إله أصبح إنسانًا، إله مصلوب، إله وسيط.

"كل الذين يبحثون عن الإله خارج يسوع المسيح، وأيضًا الذين يتوقفون فى الطبيعة حيث لا يجدون ضوءًا يرضيهم، حين يتوصلون إلى تشكيل وسيلة لمعرفة الإله ولخدمته بلا وسيط، يسقطون من ثم فى الإلحـــاد أو فى التأليهية، اللذين يبغضهما الدين المسيحى بنفس الدرجة تقريبًا".

"ولهذا السبب لن أسعى هنا – عن طريق أسباب طبيعية – لإثبات وجود الإله، أو الثالوث، أو خلود الروح، ولا أى شىء من هذا القبيل؛ إذ قد لا أشعر بأنى من القوة بحيث أعثر فى الطبيعة، على ما قد يقنع ملحدين متشددين، ليس هذا فحسب، بل أيضًا لأن هذه المعرفة، بدون يسوع المسيح، تكون عديمة الجدوى وعقيمة. فعندما يقتنع إنسان بأن نسب الأعداد حقائق مجردة، وأبدية، وتابعة لحقيقة أولى تدوم فيها ويسمونها الإله، لن أجده قد تقدم كثيرًا فى طريق خلاصه.

"لو كان العالم باقيا ليخبر الإنسان عن الإله، لسطعت هذه الألوهية على كل أنحاء العالم بطريقة أكيدة؛ ولكنها لا تدوم إلا بيسوع المسيح، ومن أجل يسوع المسيح، ولتخبر الناس بفسادهم، وبخلاصهم على يد المسيح؛ كل شىء فى الدنيا يتفجر بأدلة هاتين الحقيقتين" (الفقرة ٥٥٦).

وهكذا، يكون الدين المسيحى، دين الإله – الإنسان، الإله المصلوب، دين *الوسيط*، الدين *الوحيد* الذى قد تستطيع دلالة رسالته أن تكون صحيحة

بالنسبة لهذا الكائن المفارق، العظيم والصغير، القوى والضعيف، الملاك والحيوان، أى للإنسان، فمن أجله لا يمكن أن تكون هناك رسالة حقيقية ولها مغزى، إلا وكانت مفارقة ومتعارضة. والدين المسيحى هو أيضا ***الوحيد*** الذى قد يستطيع عرض الطابع المفارق والمتعارض للحقيقة الإنسانية، تحديدًا بسبب الطابع المفارق لكل ركن من أركان عقيدته[٢].

ولا يكون كل هذا إلا مرحلة، أو إذا أردنا، مظهرًا للعلاقة بين الإنسان والمسيحية، إلى جانب مظهر آخر لا يقل أهمية: أن تكون المسيحية الدين ***الوحيد*** الذين يتيح للإنسان تحقيق طموحاته الحقيقية: الجمع بين الأضداد، خلود الروح والجسد، جمعهما فى التجسد.

لا يملك الإنسان أن يفعل شيئًا بوعد بالسعادة يكون محسوسًا صرفا أو روحانيًا صرفا. لأنه، إذا لم تكن هناك أية صلة صائبة بينه والإله ويسوع المسيح، فإن إيمانه بإله مفارق، مصلوب وأصبح خطيئة، سيخلصه ***منذ الآن*** من القيود والعبودية الروحانية؛ إذن، لن تستطيع العظمة الروحانية أن تكون لا وعدا ولا أملا. تكون ما يجلبه الإيمان للمؤمن من الآن، وفقًا لما ورد بالفقرة ٢٣٣، ما يربحه ***فى هذه الحياة***، وهو من وجهة النظر الإنسانية تحديدًا غير كاف.

وهكذا ما يعد به يسوع لپاسكال، وللمؤمن فى الأبدية، هو تكملة للحرية وللعظمة الروحانية، وما تحتاجه الحرية لتصبح حرية صحيحة: الخلود الجسدى، أى الشفاء الحقيقى، الذى يجعل الجسد خالدًا، وليس الروح فحسب.

إذن، يكون الدين المسيحى *الوحيد* الحقيقى، بين كل أديان الأرض الأخرى، لأنه *الوحيد* الذى لديه دلالة بالنسبة للاحتياجات والطموحات الحقيقية للإنسان، الواعى لضعفه، ولإمكاناته، ولحدوده، ذلك الإنسان الذى "يتجاوز الإنسان" لأنه إنسانى حقًا، الدين الوحيد الذى يستطيع عرض وتحليل الطابع المفارق، والطبيعة المزدوجة للدنيا والإنسان، وأخيرًا الدين الوحيد الذى يعد بتحقيق القيم الأصيلة، والجملة التى تجمع الأضداد، وملخص كل هذا وجميعته، الدين الوحيد الذى يقر بقوة، وبلا أى تحفظ الطابع المتناقض والمبهم لأية حقيقة، وأيضًا الذى يجعل تحديدًا من هذا الطابع عنصر البعد الإلهى الأخروى، محولا اللبس إلى مفارقة، والحياة الإنسانية من مخاطرة لا معقولة إلى مرحلة مقبولة وضرورية للطريق الوحيد نحو الخير والحقيقية.

بلا شك، قد نستطيع اليوم توضيح أن الرهان التاريخى على المجتمع المستقبلى يملك هو أيضًا كل هذه الصفات، وأنه تجسد، وجمع للأضداد، وإدراج للمبهم فى مجموعة تجعله واضحًا وله مغزى.

ولكن باسكال كان يعيش فى فرنسا فى القرن السابع عشر. إذن، لم يكن الأمر بالنسبة له جدلية تاريخية. فالرؤية المأساوية لا تعرف إلا منظورًا واحدًا: الرهان على وجود إله، يكون جمع الأضداد، ويعطى للوجود المبهم طابع مفارقة لها مغزى، الرهان على دين يكون ***حكمة لأنه جنون*** وليس حكمة فحسب، يكون ***واضحًا لأنه مبهم*** وليس واضحًا وبدهيًا فحسب، يكون ***حقيقيًا لأنه متناقض*** وليس حقيقيًا فحسب؛ وهذا الدين يتيح لباسكال القول عن

حق، إن أكثر الأذهان انحيازا وأكثرها انتقادًا قد لا يمكنها أن تجد هذه الرؤية المأساوية فى موضع آخر إلا فى المسيحية.

وفيما بعد استطاع هيجل وخاصة ماركس ولوكاتش، مع الاحتفاظ بمقتضيات الفكر المأساوى الرئيسية، وهى: مذهب يعرض ويحلل الطابع المفارق والمتناقض للحقيقة الإنسانية، وأمل فى تحقيق قيم تعطى معنى لهذا التناقض، وتحول الغموض إلى عنصر ضرورى لمجموعة لها مغزى تغيّر الرهان على إله الدين المسيحى الوسيط والمفارق، بالرهان على المستقبل التاريخى وعلى المجتمع الإنسانى. وهو ما يبدو لنا إحدى أفضل العلامات على وجود استمرارية لما نطلق عليه الفكر الكلاسيكى منذ العصور القديمة وحتى يومنا هذا، بل أيضًا على وجود استمرارية خاصة بالفكر الكلاسيكى الحديث، شكلت داخلها مؤلفات باسكال المأساوية وأعمال كانط، مرحلة حاسمة فى تجاوز الفردانية المتشككة أو الدوجماطيقية نحو نشأة الفلسفة الجدلية وإعدادها.

الهوامش

(١)"ديننا حكيم ومجنون. حكيم لأنه أكثر الديانات علمًا، وأكثرها تأسيسًا على المعجزات، والنبوءات...إلخ. ومجنون، لأنه ليس كل هذا ما يجعلنا نجن تمامًا، فهذا يدين من لا يجنون تمامًا، ولكن لا يجعل الذين يجنون تمامًا يؤمنون. ما يجعلهم يؤمنون، هو الصليب. وهكذا فالقديس بولس الذى جاء بالحكمة والأمارات، يقول إنه لم يأت بالحكمة والأمارات، لأنه كان قد جاء من أجل الهداية. ولكن الذين لا يأتون إلا للإقناع قد يقولون إنهم جاءوا بالحكمة والأمارات" (الفقرة ٥٨٨).

(٢)"يتضمن الإيمان حقائق عديدة، تبدو أنها تتناقض. *وقت للضحك، وللبكاء...إلخ. أجب. لا تجب...إلخ.* مصدر هذا التناقض، اتحاد الطبيعتين فى يسوع - المسيح، وأيضًا العالمين (خلق سماء جديدة وأرض جديدة؛ حياة جديدة، وموت جديد؛ كل الأشياء، ومع ذلك نفس الأسماء)؛ وأخيرًا الإنسانان الموجودان فى الأتقياء (لأنهما العالمان، عضو وصورة يسوع المسيح. وهكذا كل المسميات تناسبهما: عادلان وآثمان؛ ميت، وحى؛ حى، وميت؛ مختار، وهالك...إلخ)" (الفقرة ٨٦٢).

الباب الرابع

راســـين

الفصل السابع عشر

الـرؤيـة المـأسـاويـة

فى مسرح راسين

بعد دراسة الرؤية المأساوية فى "الأفكار"، قد يكون من المجدى أن نبين الهدف، والحدود من تصدينا لمجال الأعمال الأدبية، المجال الجديد تماما فى إطار البحث الذى نقوم به.

ما الإسهام الذى يمكن أن يقدمه مفهوم رؤية العالم لدراسة هذه المؤلفات؟ وذلك الإسهام يصعب تحديده فى الوقت الحالى على الأقل، فمن البدهى أنه لا يستنفد عمل الباحث فى جماليات العمل الأدبى، ولا عمل المؤرخ المتبحر، ولا يحل محلهما؛ وإن كان يتيح التعمق فى فهم المؤلِّف، وهو ما يجعل من الصعب أن نحدد حدوده وإمكاناته.

ولا يزال المنهج السوسيولوچــى والتاريخى، الذى يستعين بمفهوم رؤية العالم، فى مرحلته الأولى، ولا يمكن أن نطالبه بنتائج مماثلة، من حيث الكمية على الأقل، لنتائج المناهج الأخرى التى يستعملها الباحثون منذ عشرات السنين. ومن ثم، فلندع جانبا أية مناقشة حول أهمية وغزارة وسائل البحث المختلفة فى دراسة الأعمال الأدبية، ولنكتفى بتقديم مثال ملموس للإسهام الذى يمكن أن يقدمه تطبيق مفهوم رؤية العالم على دراسة مجموعة

من النصوص المعروفة والسابق دراستها، مثل مسرحيات راسين التسع، من "أندروماك" وحتى "أتالى".

ورغم ذلك، فعلينا التوقف قليلا عند طبيعة منهجنا، مع إحالة القارئ الذى يود مزيدًا من المعلومات إلى دراساتنا الأخرى.

فى رأينا، يكون الأدب- وكذلك الفن، والفلسفة، وإلى حد كبير العبادة- فى المقام الأول *لغات*، أى وسائل اتصال يخاطب بها الإنسان كائنات أخرى، قد تكون من معاصريه، أو الأجيال القادمة، أو الإله، أو قراءً وهميين. لكن هذه اللغات لا تكوّن إلاّ مجموعة معينة ومحدودة من وسائل التعبير، ضمن الأشكال المتعددة للاتصال والتعبير الإنسانيين. إذن، سيكون أحد الأسئلة الأولى المطروحة، معرفة الطابع *النوعى* لهذه اللغات. ورغم أنه يكمن بلاشك فى شكل هذه الوسائل، فينبغى أيضا إضافة أننا لا نستطيع التعبير عن أى شيء كيفما اتفق، فى لغة الأدب، أو الفن، أو الفلسفة.

فهذه "اللغات" مخصصة للتعبير عن بعض المضامين الخاصة، ونقلها، وتبادلها، وسنبدأ من الافتراض (الذى يمكن لتحاليل محسوسة – فحسب – أن تثبته) وهو أن هذه المضامين تحديدا هى *رؤى العالم*.

وإذا كان هذا صحيحا، فسيترتب عليه نتائج هامة لدراسة الأعمال الأدبية. فى الواقع، لا أحد يشك فى أن العمل الأدبى ما هو – بطريقة مباشرة – إلا التعبير عن فكر أو حدس *الفرد* الذى أبدعه. وقد نتوصل *مبدئيا* إذا درسنا فردية المؤلف إلى معرفة تكوُّن ودلالة بعض العناصر المقومة لكتاباته. وللأسف، كما قلنا سابقا، فى الحالة الراهنة لعلم النفس، خارج

المعمل والتحليل السريرى، يكون من العسير جدا على دراسة محددة وعلمية أن تصل إلى الفرد. بالإضافة إلى أن مؤرخ الأدب يجد نفسه أمام إنسان مات منذ زمن طويل، وبخلاف مؤلفاته، لا توجد عنه إلاّ شهادات غير مباشرة، صادرة من أناس، هم أيضا، يكونون قد وافاهم الأجل منذ سنوات.

وفى معظم الحالات، لن يتيح أدق نقد للشهادات – سواء كان تاريخيا أم لغويا– أن يعيد تشكيل حياة وشخصية، من بعيد وعلى نحو تقريبى، ولا ريب، أنه من الممكن أن تتيح فطنة نفسانية استثنائية، أو مصادفة سعيدة، أو إلهام عرضى، التقاط بعض العوامل المهمة بالفعل فى شخصية المؤلف موضع الدراسة لفهم أعماله. ولكن، حتى فى هذه الحالات الاستثنائية، فمن الصعب العثور على معيار موضوعى وقابل للمراجعة، يسمح بترجيح التحليلات السليمة، على التحليلات البارعة والإيحائية فحسب.

أمام هذه الصعوبات لدراسة سيرية ونفسانية، يبقى لنا أن ندرس العمل من الناحية اللغوية والفينومينولوچية؛ وتتميز هذه الدراسة بوجود معيار موضوعى وقابل للمراجعة داخل النص، مما يتيح استبعاد الافتراضات الاعتباطية.

ولكن من المهم أن نلاحظ أنه بفضل الدقة التى جلبتها الدراسة التاريخية والسيوسيولوچية لمفهوم رؤى العالم، أصبح لدينا اليوم إلى جانب النص نفسه أداة تصورية للبحث تتيح لنا الاقتراب من العمل الأدبى بواسطة درب جديد، وتساعدنا إلى حد كبير فى فهم بنيته ودلالته، مع تقييد واحد علينا

تبريره: إذ لا يصلح هذا المنفذ إلى العمل الأدبى من خلال رؤية العالم التى يعرب عنها، إلا بالنسبة ***للنصوص العظيمة فى الماضى.***

فى الواقع، تكون رؤية العالم هى ***التعميم التصورى*** حتى ***الترابط الأقصى*** للاتجاهات الواقعية، والانفعالية، والفكرية، بل والحركية، لأفراد جماعة. فهى مجموعة ***مترابطة*** من القضايا والاستجابات، يكون التعبير عنها، على الصعيد الأدبى، بإبداع كون محسوس من كائنات وأشياء، بواسطة كلمات. وفى افتراضنا، يشمل الفعل الفنى مستويين من الملاءمة الضرورية:

(أ) الملاءمة بين رؤية العالم باعتباره حقيقة معيشة، والكون الذى يبدعه الكاتب.

(ب) الملاءمة بين هذا الكون والجنس الأدبى، والأسلوب، والنحو، والتشبيهات، والاستعارات، أى باختصار الوسائل الأدبية المحضة التى استعملها الكاتب للتعبير عن هذا الكون.

فإذا كان هذا الافتراض صحيحا، ***فجميع الأعمال الأدبية القيمة مترابطة، وتعبر عن رؤية للعالم***، أمَّا الكتابات العديدة الأخرى- المنشورة وغير المنشورة- فمعظمها لا تستطيع، تحديدا ***بسبب عدم ترابطها***، توضيح فكرتها لا فى كون حقيقى، ولا فى جنس أدبى محدد وموحد.

وبلا شك يكون كل مؤلَّف تعبيرا عن مظهر من الحياة النفسية للفرد، ولكن – كما قلنا سابقا- لا يستطيع التحليل العلمى الوصول إلى أى فرد كان. فلا يمكن للمؤرخ السوسيولوچــى أن يلتقط إلا الفرد الاستثنائى، الذى

يتطابق *إلى حد كبير* مع بعض الاتجاهات الأساسية للحياة الاجتماعية، والذى يحقق، على أحد أصعدة التعبير المتعددة، الوعى *المترابط* لما يبقى غامضا، ومشوشا، وتعوقه تأثيرات متعددة متعارضة فى فكر أعضاء الجماعة الآخرين وفى انفعاليتهم، ويكون هذا الفرد الاستثنائى مبدع عمل قيم. فإذا كان السوسيولوچــى يستطيع تعميم الوعى المحتمل لجماعة حتى أقصى ترابط لها، فذلك تحديدا لأن هذه الرؤية المترابطة التى تشكل المضمون، تكون الشرط الأول الضرورى – وإن كان غير كافٍ– لوجود قيم جمالية، سواء كانت فنية أم أدبية.

وهذا يعنى أنه من العسير على المؤرخ السوسيولوچــى، وعلى الباحث فى جماليات العمل الأدبى أن يحللا كمية الأعمال متوسطة القيمة أو ضعيفتها، وذلك تحديدا لأنها التعبير عن فرديات متوسطة، ومعقدة على وجه الخصوص، كما أنها نماذج باهتة، ولا تمثل عصرها بوضوح.

أمّا المدى الثانى للتقييد– أعمال الماضى– فهو تقييد على ***صعيد الواقع***، وليس ***من حيث المبدأ***. فمن المحتمل بالطبع أن نستنتج الاتجاهات الرئيسية الاجتماعية المعاصرة، وأن نعمم رؤى العالم التى تلائمها، وأن نبحث عن الأعمال الأدبية، أو الفنية، أو الفلسفية التى تعبر عنها ***بطريقة مطابقة*** (***de manière adéquate***). إلاّ أن ذلك عمل معقد للغاية، ***تؤديه*** الحياة الاجتماعية ***نفسها*** بالنسبة لمعظم أعمال الماضى العظيمة.

فإذا كانت العوامل الاجتماعية التى تحدد نجاح عمل أدبى عند ظهوره، وأيضا خلال حياة مؤلفه، وفى السنوات القليلة التالية لوفاته، عديدة وإلى حد

كبير عرضية (مطابقة لذوق العصر، والدعاية، ومكانة المؤلف الاجتماعية، وتأثير بعض الشخصيات، على سبيل المثال تأثير الملك فى القرن السابع عشر...إلخ)، فهذه الأسباب تختفى كلها مع الزمن، تاركة مكانها لتأثير عامل وحيد، تتزايد وطأته حصريا، ويستمر إلى ما لا نهاية (رغم أن أثره دورى، ولا يكون دائما بنفس القوة): هذا العامل هو أن يجد البشر فى بعض أعمال الماضى ما يشعرون به، ويفكرون فيه بأنفسهم، ولكن بصورة غامضة. أى، إذا كان الأمر خاصًا بأعمال أدبية، هذا العامل هو أن يجد البشر فيها كائنات وعلاقات يشكل مجموعها التعبير عن طموحاتهم الخاصة، بدرجة من الوعى والترابط لم يصلوا إليها بعد بأنفسهم، فى معظم الأحيان. فإذا كان افتراضنا صحيحا، فهذا تحديدا هو العمل الأدبى القيم فنيا، الذى نستطيع أن نقربه بتحليل تاريخى اجتماعى، إلى جانب وسائل البحث الأخرى.

ويبقى السؤال: ما هو إسهام المنهج التاريخى الاجتماعى الذى يمكن أن يقدمه لدراسة الأعمال الأدبية؟ بناء على ما سبق، ستكون الإجابة محددة إلى حد ما. قد يستطيع مثل هذا المنهج، باستنتاجه رؤى العالم المختلفة لأحد العصور، أن يوضح مضامين الأعمال الأدبية العظيمة ودلالتها. ثم تكون مهمة علم جمال – قد نطلق عليه سوسيولوچـــى– أن يستنتج العلاقة بين رؤية العالم، وكون كائنات وأشياء العمل الأدبى؛ ثم تكون مهمة علم الجمال أو النقد الأدبيين – بحصر المعنى– أن تستنتج الصلات بين هذا الكون من ناحية، والوسائل والتقنيات الأدبية المحضة التى اختارها الكاتب للتعبير عن هذا الكون من ناحية أخرى.

ونرى إلى أى مدى تتطلب هذه التحليلات بعضها بعضًا، وتتكامل. ونضيف أنه خلال دراستنا الحالية، سنظل دائما – تقريبا – عند المستوى الأول من هذين المستويين الفنيين، مستوى العلاقة بين الرؤية والكون. أمَّا الصلة بين هذا الكون ووسائل التعبير الأدبية المحضة، فسنتعرض لها بالكاد، وأحيانا، وبلا إلحاح منا، ولكن بدون أى تخاذل منا لإجراء تحليل متعمق.

وتتيح لنا الأفكار الأساسية التى استنتجناها فى الباب الأول من هذه الدراسة، أن نطرح – رأسا – قضية الزمن فى مأساة راسين، وضمنيا قضية قاعدة الوحدات الثلاث. فى الواقع، لقد تبنى هذه القاعدة فى فرنسا، منذ القرن السادس عشر منظِّرون من أمثال "سكاليچير: ***Scaliger***"، و"جان دولاتاى:***Jean de la Taille***". لكنها ظلت بالنسبة للعديد من الكتاب من أشـــهرهم كورنى، كثوب ضيق جدا يضغط عليهم من كل جانب، بينما ستصبح بالنسبة للمسرح الراسينى *ضرورة داخلية* للعمل. وهى ظاهرة متكررة فى تاريخ الفن، قد يكون من الضرورى أن نحاول تفسير آليتها: فالأداة موجودة قبل الكاتب (بالطبع) وقبل الرؤية التى تستطيع حقا استخدامها. ومهما كان الأمر، يبدو أن راسين قد عثر فى قاعدة الوحدات الثلاث على الأداة المفضلة له والملائمة لمسرحه. ذلك لأن مآسى راسين من "أندروماك" إلى "فيدرا" تدور فى لحظة واحدة: تلك اللحظة التى يصبح فيها *الإنسان* حقا مأساويا برفضه العالم والحياة. وهناك بيت من الشعر يتردد دائما فى اللحظة الحاسمة فى أفواه كل الأبطال المأساويين لراسين، بيت يشير

إلى "زمن" المأساة، حينما تقام " لآخر مرة " علاقة البطل بالذى لا يزال يحبه فى الدنيا(*).

أندروماك."سيفيز: ***Céphise***"، هلم نراه لآخر مرة" (***VI*** ، ١).

چونى: "ولو كانت هذه آخر مرة أتحدث فيها إليك" (***V*** ، ١).

تيتوس: "وسأذهب لأحدثها حديثى الأخير!"(***II*** ، ٢).

بيرينيس: "وداعا، يا مولاى، ولن أراك بعد اليوم" (***V*** ، ٧).

فيدر: "أيتها الشمس، إنى أجيء لكى أراك للمرة الأخيرة"(***I***، ٣).

ويكون الباقى كله من "أندروماك" إلى "بيرينيس" على الأقل، مجرد عرض للموقف، ذلك العرض الذى ليس له أهمية أساسية بالنسبة للمسرحية. فكما قال لوكانش، عندما يرفع الستار عن مأساة، يكون المستقبل حاضرا بالفعل منذ الأزل. لقد سبق السيف العذل، ولم تعد أية مصالحة ممكنة بين الإنسان والعالم.

فما العناصر المكونة لمآسى راسين؟ فى المآسى الثلاث – بحصر المعنى– على الأقل، هى نفس العناصر: ***الإله***، والعالم، و ***الإنسان***. ويمثل العالم أشخاص عدة متنوعون بدءا من "أوريست:***Oreste***"، و"هيرميون: ***Hermionne"***، وبيروس حتى "هيبوليت:***Hippolyte***"، وتيزيه، و"إينون

(*) سبق أن ترجمت مسرحيات راسين إلى العربية عدة مرات وفى بلاد مختلفة، ولقد رأينا عدم الاعتماد على ترجمة بعينها، والإسهام بنصيب – ولو ضئيل – فى نقل هذه الأعمال الفريدة. كما رأينا إضافة أسماء الشخصيات أطراف الحوار لتوضيح المعنى.

"*OEnone*"– ولكنهم يشتركون جميعهم فى الطابع الوحيد المهم – حقيقةً– بالنسبة للمنظور المأساوى، وهو عدم الصحة والمصداقية، وانعدام الوعى والقيمة الإنسانية.

أمَّا الإله، فهو الإله المحتجب؛ ومن ثم، نعتقد أننا نستطيع القول: إن مسرحيات راسين من "أندروماك" إلى "فيدرا"، ***چنسينية*** بعمق، رغم أن راسين كان على خلاف مع أهل پور– رويال، فلم يكن المسرح يروق لهم، حتى (وربما على وجه الخصوص) عندما يعبر عن رؤيتهم الخاصة. بالإضافة إلى أن أرباب المآسى الراسينية أصنام وثنية؛ ففى القرن السابع عشر، لم يكن راسين المسيحى يستطيع بعد أن يمثل الإله المسيحى والچنسينى على المسرح، هذا إلى جانب أن الشخصيات المأساوية لمسرحياته– باستثناء تيتوس – من النساء، وهذا يرجع إلى أن العشق عنصر مهم من إنسانيتهن، وهو ما لم يكن القرن السابع عشر يقبله بسهولة من شخصية ذكورية. ولكن هذه الملاحظات خارجية ولا تتعرض لأساس هذه المسرحيات. ففى الواقع، تكون الشمس فى "فيدرا" الإله المأساوى نفسه، الموجود عند پاسكال فى صورة الإله المحتجب، وكذلك أندروماك، وچونى، وبيرينيس، وفيدر تجسيدات محسوسة لهؤلاء "المهيئين للإيمان"، الذى يكون الاعتراف بهم فى "مؤلف عن النعمة" أحد المعايير للتفرقة بين الچنسينيين والكلفنيين، أو لهؤلاء الأتقياء الذين لم يحظوا بالنعمة، والذين يتحدث عنهم أول المقترحات الخمسة، التى أدانتها الكنيسة.

انطلاقا من الموضوع الرئيسى للرؤية المأساوية، يكون هناك نموذجان محتملان للمأساة، وفقا للمعارضة الجذرية بين: عالم من كائنات بدون وعى حقيقى، وبدون عظمة إنسانية، والشخصية المأساوية، التى تكون عظمتها تحديدا فى *رفض* هذه الدنيا والحياة. وهذان النموذجان هما: المأساة ***بدون*** تغير فجائى فى وضع الشخصية، وبدون إقرار بواقع أو حقيقة راهنة؛ والمأساة *التى بها* تغير فجائى وإقرار بواقع؛ وتنقسم الأولى بدورها إلى نموذجين وفقا لوضع العالم أو البطل، فى قلب الحدث.

فى المأساة التى ليس بها "تغيُّر فجائى ولا إقرار بواقع"، يعرف البطل بوضوح، *منذ البداية*، أنه لا يوجد احتمال لأية مصالحة مع عالم مجرد من الوعى، ويقابلها– هو– برفضه العظيم، بلا أدنى ضعف أو وهم. تقترب جدا "أندروماك" من هذا النموذج للمأساة، الذى سيحققه "بريتانيكوس وبيرينيس" على التوالى فى شكليه.

ويوجد التغير المفاجئ فى النموذج الثانى لأن الشخصية المأساوية ما زالت تعتقد أنها تستطيع الحياة بدون حل وسط، بأن تفرض مقتضياتها على العالم، كما يوجد أيضا فى هذا النموذج *الإقرار بواقع*، ففى النهاية تدرك الشخصية المأساوية أنها كانت قد استسلمت لوهم. وسنحاول فهم "بايزيد: *Bajazet"*، و"ميتريدات:*Mithridate*" على أنهما يمثلان التمهيد لمأساة وفقا لهذا النمــوذج، ثم إيفيچينى على أنها مأساة تقترب من النموذج، وأخيرا "فيدرا" التى تحققه.

وسنقوم بتحليل مسرحيات راسين، وفقا لتسلسل كتابتها الزمنى، وهو أيضا ترتيب منطقها الداخلى.

(أ) مآسى الرفض

١ – أندروماك

قبل أن نتصدى لدراسة المسرحية نفسها، ينبغى علينا التوقف قليلا عند المقدمات الراسينية. فهى تعد بالنسبة للسوسيولوچـــى نصا ذا طبيعة مختلفة تماما عن المسرحيات، التى تجسد كونا من الكائنات، والأشياء، والعلاقات، عليه أن يحلل بنيتها ودلالتها، بينما تعبر المقدمات عن رأى المؤلف، وعن الطريقة التى فكر بها وفهم بنفسه العمل الذى يبدعه. ورغم أنها نصوص *مثيرة جدا للاهتمام*، لا يجب إهمالها أو التقليل من شأنها مهما كان الثمن، فليس هناك أى سبب ضرورى لأن يكون مضمونها دقيقا وقيما، حتى تستنتج أن المؤلف قد فهم معنى مؤلفاته وبنيتها الموضوعية. فمن المعقول جدا ألا يفهم كاتب أو شاعر الدلالة *الموضوعية* لأعماله. إذ إن الفكر التصورى، والإبداع الأدبى نشاطان للذهن *مختلفان*(١) بشكل أساسى، قد يكونان مجتمعين فى فردية واحدة، ولكن *ليس من الضرورى أن يجتمعا*. بالإضافة إلى أنه، ***حتى فى هذه الحالة الأخيرة***، تكون للنصوص النظرية أهمية ***كبيرة جدا*** لدراسة العمل، لأنها إذا لم تستنتج دلالته الموضوعية، فهى تعكس قضايا عديدة جدا طرحها النشاط الإبداعى الأدبى على الكاتب. ولكن ***فى هذه الحالة***، يجب قراءتها للبحث فيها ***عن أعراض وليس عن معلومات نظرية***

حقيقية، وأيضا ينبغي فهمها، ***وتأويلها***، وذلك على ضوء العمل، وعلى صعيد ***علم النفس الفردى*** بكل الصعوبات التى يمثلها، فلا يمكن للسوسيولوچيا التاريخية الوصول إلى راسين الفرد ***عندما يكتب مسرحيات قيمة جماليًا***، إذ يظل شخصه غريبا عن مجال البحث هذا.

كتب راسين فى مقدمة أندروماك – مقتفيا أثر أرسطو، وسيكرر ذلك فى مقدمة فيدرا– أن الأشخاص المأساويين أى "الذين يصنع شقاؤهم فاجعة المأساة" ليسوا "أخيارا تماما ولا أشرارا تماما". كانت هذه الصيغة تطبق على العديد من المآسى القديمة، كما أنها تطبق أيضا – جزئيا – على أندروماك، ولكنها لا تصلح لچونى، ولا لبيروس، الخيِّران تماما، ولا لفيدرا التى قد يكون طابعها الوحيد الصحيح هو أنها "خيِّرة تماما وشريرة تماما فى نفس الوقت". بالإضافة إلى أنه، من منظور المأساة الراسينية، ما زالت الصيغة" ليس خيِّرا تماما ولا شرِيرا تماما" تطبق إلى حد كبير على البشر الذين يكوّنون العالم، وأن الاختلاف النوعى بين الإنسان المأساوى والإنسان فى العالم، الخليق بالمأساة الحديثة، يحدث التباين بين المأساة الحديثة والمآسى العظيمة القديمة، ويكون التعبير عن هذا الاختلاف فى مجال التقنية الأدبية بحتمية وجود الجوقة (*choeur*) فى المأساة القديمة، بينما تكون غير متصورة فى المأساة الراسينية. وسنعود إلى هذه النقطة عند تحليل بريتانيكوس(٢).

أمَّا بالنسبة لتحليل الشخصيات، فنجد أن راسين يستعمل فى المقدمتين أدلة متضادة تماما للرد على النقاد، فيقول: إن بيروس عنيف، لأنه "كان عنيفا بطبعه" وهو لا يريد تقويم أبطال العصور القديمة، بينما – إذ تخيل

أندروماك- "امتثل للفكرة التى لدينا الآن عن هذه الأميرة"، فجعلها مخلصة لهكتور (*Hector*).

ويكون استنتاجنا، أنه اتبع قوانين كونه، بإعلاء شأن أندروماك للتأكيد على التعارض الجذرى الذى يفصلها عن بيروس.

فلا يوجد فى المسرحية إلاَّ شخصيتان حاضرتان: *العالم وأندروماك*، وشخصية حاضرة وغائبة فى آن واحد، *الإله* المزدوج، والذى يجسده هكتور وأستيانكس، ومقتضياتهما المتناقضة، ومن ثم المتعذر تحقيقها.

من الواضح أن هكتور ينبئ من الآن بإله بريتانيكوس وفيدرا، ولكن دون أن يتطابق معه، لأن مسرحية "أندروماك" دراما، وإن كانت قريبة جدا من المأساة.

ويمثل *العالم* ثلاث شخصيات مختلفة نفسانيا، لأن راسين يبدع كائنات حية ومفردة، ولكنها *متماثلة أخلاقيا*، بغياب وعيها، وأيضا بغياب عظمتها الإنسانية. وهكذا، فالاختلافات التى تفصل بيروس عن الشخصيتين الأخريين غير موجودة إلا وفقا لنظرة تحليل *نفسانى*، خارج العمل الأدبى. أمَّا *الأولوية الأخلاقية* التى تميز المأساة وتكوِّن منظورها الحقيقى، فليس فيها درجات ولا تقريب، ويكون لدى الكائنات وعى إنسانى صحيح، أو لا يكون لديها هذا الوعى، تماما مثل إله پاسكال الحاضر والغائب، دون أن تكون هناك روحانيات، فليس ثمة سبيل توصل إليه ويتيح الاقتراب منه.

ويماثل رسم المسرحية نظيره فى كل المسرحيات الراسينية. تجد أندروماك نفسها أمام اختيار، عنصريه – الوفاء لهكتور وحياة أستيانكس – أساسيان ومتعادلان لكونها الأخلاقى والإنسانى. ولهذا فلم تكن تستطيع إلا اختيار الموت، الذى ينقذ هاتين القيمتين – فى المسرحية، وبالنسبة لها – *المتضادتين والمتلازمتين فى آن واحد*.

ولكن رغم أن أندروماك الكائن الوحيد الإنسانى فى المسرحية، فهى ليست الشخصية الرئيسية، بل توجد على السطح الخارجى. أمّا المركز الحقيقى، فتشغله الدنيا، وبصورة محسوسة، عالم وحوش الحياة، المليئة بالعشق والغرام.

ولكن من الخطأ أن نعزل هذا الهوى، المجرد من الوعى والعظمة الذى يميز بيروس، وأورست، وهرميون، من مجالات الحياة الأخرى. خلال الحدث كله، يكوّن التوحش، والحرب، واغتيال المهزومين، وأطلال طروادة، نوعا من الخلفية التى تشير إلى أن وحوش الشهوة أنانيون، مجردون من أى معيار أخلاقى حقيقى، فيصبحون بسهولة متوحشين فى جميع مجالات الحياة[٣].

أندروماك: "فكّرى، فكرى، يا سيفيز، فى تلك الليلة الغاشـــمة، التى كانت علـــى شعب بأسره ليلة بلانهاية؛ تصورى بيروس، والشرر يتطاير من عينيه، وقد دخل قصورنا المحترقة على لهيب النيران، وشق ممرا على جثث إخوتى جميعا، مشعلا المجازر، وقد غمرته الدماء، فكرى فى صيحات المنتصرين، وفكّرى فى صراخ المحتضرين الذين أخمدت أنفاسهم وسط

النيران، وقضوا تحت الأنصال الحديدية؛ تصورى وسط هذه الأهوال أندروماك وقد تملكهــا الذعر: على هذه الصــورة بدا پيروس ماثلا أمـــام ناظرى،" (*m*، ٨)(٤).

ونجد فى عالم أورست، وهرميون، وپيروس، ما سيكون عليه عالم نيرون وأجريپين (*Agrippine*)، تماما كما فى "بريتانيكوس"؛ نفس الحب اللاأخلاقى وغير الواعى الذى سيسيطر على نيرون، نجده عند الشخصيات الثلاث فى "أندروماك". فالدنيا دائما كما هى، لا تتغير، وما على المسرحيات المختلفة إلاَّ أن تبرز أحد هذه المظاهر.

وفى هذا المنظور، يصبح تحليل الشخصيات وأقوالهم سهلا وبدهيًا تقريبا. فأورست وپيروس هما أيضا أمام احتمال الاختيار بين موقفين، ولكن، لن يكون لهما أبدا رد فعل خليق بإنسان لديه وعى صحيح، بل ولا رد فعل (الذى قد يكون هو الآخر غير كاف بالنسبة لكون راسين) الاختيار – العازم والمفتوح – لأحد موقفى الاحتمال. ستكون حياتهما تأرجحا مستمرا، تحكمه أحداث خارجية، وليس وعيهما الخاص، سيُقذَف بهما فى جانب أو فى آخر؛ وفى معظم الأحوال، سيقومان بفعل مضاد لما كانا يقولان أو يريدان. *ظاهريًا*، جاء أورست ليطالب بأستيانكس؛ *واقعيا*، هذه المهمة ذريعة بلا قيمة، *كذبة*؛ الشىء الوحيد الذى يهم، هو حبه لهرميون، وسيخبرنا بذلك منذ المشهد الأول:

أورست: "وإنى لسعيد إذا أتاح لى هذا الشوق الذى يطوقنى، أن أختطف منه أميرتى بدلا من أستيانكس".

"إنى أحب؛ وجئت إلى هذه الأماكن ألتمس هرميون".

ونعلم أيضا منذ هذا المشهد الأول، وقبل أن يظهر بيروس، الفوضى، وغياب المعيار الذى يهدى إلى السبيل السليم، وأيضا غياب الوعى لإدراك الأمور، كل المساوئ التى تتسم بها حياة بيروس:

بيلاد (*Pylade*): "يستطيع، يا مولاى، يستطيع، فى هذا الاضطراب العارم، أن يقترن بمن يكره، وأن يفقد من يحب".

ويستطرد قائلا الشىء نفسه فيما يتعلق بهرميون:

بيلاد: "دائما، متأهبة للرحيل، ودائما ساكنة مقيمة".

وبالطبع يتم الحوار مع بيروس عن نفس المستوى:

بيلاد: "تشددوا: اطلبوا كل شىء، كى لا تظفروا بشىء. هو مقبل" (*I*، ١)

وهكذا نجد أنفسنا مع هرميون، وأورست، وبيروس فى دنيا الوعى الكاذب، دنيا الثرثرة. فلا تعنى أبدا الكلمات ما تقوله، وهى ليست أدوات للتعبير عن الماهية الداخلية والصحيحة للمرء أن يتفوه بها، ولكنها أدوات يستعملها لخداع الآخرين، ولخداع نفسه. هى عالم مزيف وحشى، عالم اللا ما هوية والاختلاف بين الماهية والظاهر.

ولكن، من المشهد الرابع تظهر أندروماك، ويتغير الجو. ويضعنا وصولها فى كون الحقيقة المطلقة، كون الإنسان المأساوى بلا حلول وسط. فعندما يسألها بيروس – وهو مولاها، وحياتها وحياة ابنها تتوقفان عليه – قائلا:

بيروس: " أتلتمسيننى، يا سيدتى؟ أيؤذن لى بهذا الأمل الجميل؟".

يكون رد أندروماك واضحا وبلا لبس، وذلك رغم المخاطر والمجازفات التى تتعرض لها:

أندروماك: "كنت ذاهبة إلى المكان الذى يلازمه ابنى برعايتكم، ما دمت تأذن لى، بأن أرى، مرة فى اليوم، ما بقى لى من هكتور ومن طروادة".

ولم يكن ممكنا أن يكون الاصطدام أكثر جذرية. والبقية بدهية. يقترح بيروس – ممثلا للعالم – على أندروماك الحل الوسط، ويعلنها بمهمة أورست، وبالخطر الذى يتعرض له أستيانكس، وكذلك رفضه أن يسلمه، إلا إذا – فهناك دائما" إلا إذا" أو "ولكن" فى دنيا بيروس وأمثاله – كان رفضه هذا، الذى كان قد بدا فى الحوار مع أورست مطلقا، ومستوحيا من بعض المعايير الأخلاقية، هو فى الواقع مجرد خديعة، أو وسيلة للتأثير على أندروماك حتى تخضع له ومن ثم، يطلب بيروس الآن مكافأته:

بيروس: "سأدافع عن حياته، مضحيا فى سبيلها بأيامى. ولكن بين هذه المخاطر التى أتعرض لها، ابتغاء مرضاتك، أتأبين علىَّ نظرة أقل قسوة؟".

وهنا تتحول المسرحية التى كانت قد بدأت كمأساة، إلى دراما. ويبدو لنا أن رد أندروماك يحتوى من الآن على بذرة "خطئها" المستقبلى، وإن

انطوى للوهلة الأولى على الصدق المطلق الذى يميز الشخصية المأساوية، فتواجه أندروماك بيروس بمقتضيات الأخلاق والعظمة الإنسانية:

أندروماك، "مولاى، ماذا تصنع؟ وماذا يقول اليونان؟ أينبغى على قلب بهذه العظمة أن يبدى كل هذا الضعف؟ أن تنقذ بائسين، وأن ترد ابنا إلى أمه، ومن أجله تحارب مائة شعب من القساة، دون أن تجعلنى أدفع ثمن خلاصه من مشاعرى يا مولاى، هذه الخصال جديرة بابن أخيل" (*I* ، ٤).

بلا شك، تعتقد أندروماك حقيقةً فى كل ما تقول. فهذه هى قيمها الخاصة، وماهيتها نفسها التى تعبر عنها. لو كانت فى مكان بيروس، لتصرفت بهذه الطريقة. ولكن ليس لديها– ولا يمكن أن يكون لديها– أى وهم حول احتمال إفهامه كلماتها. فعالم الحقائق المطلقة مغلق بالنسبة له. ولكنها تزعم أنها تكلمه حقيقةً وبنية صادقة. ففى كلمات أندروماك الموجهة إلى بيروس شىء ما يشبه السخرية أو الخديعة، لأنها تتحدث إلى الوحش وكأنها تتحدث إلى إنسان.

ولا شك أنه بالنسبة للشخصية المأساوية، يعد ذلك خطأ، ولكنه خطأ مسطور بالكاد بخطوط أولى، وسيظل على هذه الصورة، حتى فى حالة الزواج ببيروس. وتتبئ أندروماك بفيدر، ولكنها تتبئ بها فحسب، لأنها لم تسقط قط فى شرك الوهم باحتمال الحياة فى الدنيا والتصالح معها. وبخديعتها هذه، لا تأمل فى تحقيق إلا الشروط التى قد تجعل رفضها عظيما، بل أيضا

فعّالا، بأن يجعلها تنتصر ماديا على العالم، فى اللحظة نفسها التى يكون قد تم فيها سحقها.

ومن ثم، فرغم اقتراب أندروماك عن كثب من العالم المأساوى، فإنها لم تدخله. لا شك أن الاختلاف ضئيل، ولكنه موجود، وفى عالم المأساة الاختلافات الضئيلة لها ثقل الاختلافات الكبيرة. فليس ثمة تقارب تدريجى، بل ولا يجب أن يكون ثمة تقارب تدريجى بين الظاهر والماهية، بين الخديعة والحقيقة.

وعلى أية حال، لدينا دليل على أن راسين قد شعر – بنفسه – بمجموعة القضايا هذه: وهو الفرق بين الخاتمة الأولى لطبعة ١٦٦٨ وخاتمة الطبعات الصادرة بعد ١٦٧٣.

كون أى مؤلَّف أدبى موحدًا ومترابطًا. فإذا كان على "أندروماك" أن تظل مأساة، لكان من المفروض، بدءا من المشهد الرابع، أن تعامل شخصية أندروماك كمذنبة، تعترف فى النهاية بذنبها مثل فيدرا. ولكن لم يكن راسين قد وصل بعد إلى هذا النضج. ولو كان قد فكر فى هذا الاحتمال، لترك أثرا مكتوبا يدل على ذلك. غير أنه شعر بعدم ترابط أية خاتمة مأساوية، واستنتج من ذلك فى النسخة الأولى (١٦٦٨) نتائج طبيعية، فكان أن أدرج فى أول الأمر مشهدا فى خاتمة المسرحية تطلق فيه هرميون سراح أندروماك الأسيرة. ولكنه على الأرجح قد شعر بالاختلال الذى بدا بين النزاع المتعذر تبسيطه للفصول الثلاثة الأولى، وهذا التقارب.

ومن ثم، عدّل راسين النص بأن جعله كالنسخة الحالية، غير المأساوية، وإن حافظت على التعارض بين أندروماك والعالم، أو على الأقل على التعارض بين أندروماك والشخصيات الثلاث الذين يمثلون الدنيا فى المسرحية.

باختصار: تكون شخصية أندروماك *مأساوية* بقدر ما ترفض الاختيار بين احتمالين، وتواجه الدنيا *برفضها الطوعى* للحياة، *واختيار* الموت *اختيارا مقبولا بحرية. ولكنها لا تعد مأساوية* عندما تقرر قبول الزواج من پيروس، قبل انتحارها؛ فهى تراوغ الدنيا لتحول نصرها *الأخلاقى* إلى نصر مادى قد يبقى بعد موتها. والمسرحية مأساة تتجه فجأة فى الفصلين الأخيرين نحو الدراما. ومن المحتمل أن يرجع إلى هذا السبب، استعادة راسين نفس الموضوع مرة أخرى فى "بريتانيكوس"، من منظور مأساوى خالص وحقيقى.

ولنستأنف التحليل من حيث تركناه. بالطبع لا يفهم پيروس لغة أندروماك. وكيف يمكن له أن يفهمها؟ وهو لا يرى فيها إلا شيئا واحدا: الرفض، ويستنتج من ذلك أنه لم يعد له باعث لحماية أستيانكس؛ بل يصف هذا السلوك بأنه "عادل" وفقا لعدالة العالم بالطبع:

پيروس: "لن أدخر وسعا فى غضبى العادل: سيؤدى الابن إلىَّ، جزاء ازدراء الأم".

أما أندروماك، فلقد استعادت عالمها. وردها دقيق؛ فلن ترضى بأى حل وسط:

أندروماك: واحسرتاه! إذن فسيموت".

ولكن پيروس، الذى يبدى رأيه فى أندروماك وفقا لقوانين عالمه الخاص (وهو غير مخطئ تماما)، فيطلب منها أن ترى أستيانكس ثانية، آملا أن تغير رأيها:

پيروس: "اذهبى، يا سيدتى، اذهبى لرؤية ابنك. فلعل، حين ترينه..." (*I*، ٤).

وفى الفصل الثانى تظهر هرميون، الشخصية الثالثة التى تكوّن العالم. مثل الشخصيتين الأخريين، تفتقر هرميون إلى الوعى الحقيقى وإلى العظمة الإنسانية. وسنقوم بتحليل نقطتين فحسب، هما فى رأينا مميزتان لشخصيتها بصفة خاصة.

تكره هرميون الحقيقة وتود أن تُخدع، لتتمكن من خداع نفسها:

هرميون: "إنى لأخشى أن أعرف نفسى فى الحالة التى أنا عليها.
حاولى ألا تصدقى شيئا من كل ما ترين: اعتقدى أنى لم أعد
أحب، وبيِّنى لى انتصارى؛ اعتقدى أن قلبى قد بلغ منه الغيظ
حتى أصبح قاسيا، وا حسرتاه! ولو كان ممكنا، فاجعلينى أنا
أيضا أؤمن به".

تكمن عظمة الإنسان المأساوى فى وعيه *الجلى والمحدد*، ويكمن عدم عظمة الشخصيات التى تكوّن الدنيا تحديدا فى افتقارها إلى الوعى الصحيح

والجلى، وفى الخوف من مواجهة الأشياء وفهم الجانب النهائى والمحتوم فيها.

وهناك موضوع آخر، وهام بصفة خاصة، لأننا نجده أيضا فى قلب "فيدرا"، موضوع الهروب. يقترح "كليون:*Cléone*" على هرميون أن تهرب:

كليون: "ابتعدى عنه إذن، يا سيدتى، وما دام غيره يهيم بك".

مبدئيا، توافق هرميون على الفور:

هرميون: "يا كليون، إنى لأريد تركه، وإنى لأتركه والمقت يتملكنى
هيا علينا ألا نحسد بعد غنيمته الشائنة: ولتبسط أسيرته
سلطانها عليه. فلنهرب، ولكن إذا عاد الجاحد إلى واجبه؟"
(*II*، ١).

فى الواقع، تبقى هرميون، ولكن دون أن يكون لديها وعى كامل بالخطر؛ تبقى وقد قررت مواجهته. بل لا تدرك الموقف الحقيقى، وتدع – طوعا– الأوهام التى يولدها عشقها فى قلبها، لتخدعها.

وسنجد هذه الشخصيات الثلاث پيروس، وأورست، وهرميون، بنفس الافتقار إلى الوعى وإلى العظمة الإنسانية فى بقية المسرحية.

ويعرّف أورست نفسه بأنه الكائن الذى يعمل دائما عكس ما يقول:

أورست: "إن قَدّر أورست أن يأتى دوما ليهيم بمحاسنك، وأن يقسم
دائما أن لن يعود أبدا". (*II* ، ٢).

وفى المشهد الخامس من نفس الفصل، نجد عند بيروس نفس عدم الفهم الجذرى لكون أندروماك. وفى موضع أبعد (*III*، ١)، نجد نفس الأوهام عند أورست، ونفس عدم الاكتراث بمهمته السياسية، رغم أنه كان قد قبلها:

أورست: "وما الطائل، يا بيلاد؟ إذا انتقمت لبلادنا، فنعمت ببلائى، أيقل استمتاع الجاحدة بدموعى؟". (*III*، ١).

نفس أكاذيب هرميون التى تجعل أورست يعتقد أنها قد تحبه، ونفس أوهام هرميون عن مشاعر بيروس (*III*، ٣)، وجبنها عندما تعتقد أنها قد انتصرت على أندروماك (*III*، ٤)؛ نفس موقف بيروس الثابت تجاه هرميون، والذى يصل إلى ذروته عندما يعرب عن الاختيار بين احتمالين، ذلك الاختيار الذى يظهر لأندروماك فى شكله المطلق على هيئة اختيار بين الحياة والموت: "ينبغى الاختيار: إمَّا الهلاك، أو المُلك":

بيروس: "للمرة الأخيرة، أنقذيه، أنقذى نفسك". (*III*، ٧).

وعندما تعثر سيفيز على جملة لها وقع پاسكالى لتصف الموقف، فتقول: سيفيز: "إن الإسراف فى الفضيلة قد ينتهى بك إلى الإجرام".

تلجأ أندروماك إلى السلطة العليا، إلى الكائن الغائب الذى يقضى فى كل شىء ولا يرد أبدا، لتأخذ بمشورته:

أندروماك: "هلمَّ إلى قبره، ولنستشر زوجى". (*III*، ٨).

ولكن المسرحية ليست مأساة، ومن ثم، لا يبقى هكتور سلبيا وصامتا كالإله المأساوى. بل يتدخل فى تسلسل الحدث؛ ويقولها راسين صراحة:

سيفيز: "آهٍ! ليس لدى أدنى شك: إنما هو زوجك، يا سيدتى، إنه هكتور الذى أحدث تلك المعجزة فى نفسك". (*VI* ، ١).

وأندروماك نفسها لم تعد هى أيضا بطلة مأساوية حقيقية. بلا شك القرار الذى اتخذته على قبر هكتور ملىء بالشجاعة والعظمة: ستضحى بنفسها لإنقاذ حياة أستيانكس، وإن ظلت وفية لزوجها. لا يوجد ***تقريبا*** شىء مشترك بين هذه التضحية وسلوك بيروس، وأورست، وهرميون، الأنانى، ولكن هناك ***شيئا ما*** مشتركا، وهذا الشىء كافٍ لإلغاء المأساة. فأندروماك ستراوغ لتحويل موتها إلى نصر ***مادى*** على العالم.

وسينبئ بيتان من الشعر بقرار أندروماك، فى اللحظة الحاسمة من المسرحية، أحدهما يهيئ للقرار، والثانى يعبِّر عنه تماما بما فيه من تبعات؛ فيبدو وكأننا ندخل فى زمن المأساة:

أندروماك: "أجل، سأذهب إليه. ولكن هلم نر ابنى سيفيز، هلم نراه لآخر مرة".

ثم تعرض أندروماك الحل الذى وجدته، الخدعة، التى ستنتحر بفضلها بعد زواجها:

أندروماك: "ستؤدى (يدى) ما أدين به إلى بيروس، وإلى ابنى، وإلى زوجى، وإلى نفسى".

كان من الممكن أن يكون هذا البيت مأساويا، لو لم يأت فى السرد ذكْر بيروس، ذلك الكائن المنتمى إلى العالم. لا شك أن المسافة التى تفصل بين

أندروماك وپيروس ما زالت موجودة، وستظل موجودة حتى نهاية المسرحية، ولكنها ستكون أقل، وقد أعاقتها الصلة التى ستبقى – هى أيضا – بعد موت أندروماك.

كل ذلك – بُعدٌ وتقارب، معارضة وصلة – موجود مرة أخرى فى بيت واحد، حينما تقول أندروماك لسيفيز، وهى تعطى لها تعليمات لما يجب أن تفعله بعد موتها:

أندروماك: "إذا لم يكن من ذلك بد، أوافق على أن تذكرينى له". (*VI* ، ١).

"إذا لم يكن من ذلك بد": تلك هى المسافة، والمعارضة الداخلية فى نفس أندروماك لأى اتصال بپيروس، بينما تعبِّر "أوافق" عن الباقى. لأن أندروماك تستطيع أن تنتحر، لا لأنها رفضت العالم، وتخلت عن أى أمل فى حياة دنيوية، كما ستفعل لاحقا چونى، وبيرينيس، وفيدرا، بل لأنها تعتمد على أمانة پيروس الذى أصبح زوجها، ومن ثم، سيستمر فى مهمته مدافعا عن أستيانكس. باختصار، قد ***تستطيع مواصلة الحياة فى العالم***. بل قد ينبغى عليها ذلك، لأن أملها خدَّاع. فطبع پيروس ***لا يبرئه فى شىء***. من المحتمل، فى رد فعل غاضب، أن يسلِّم أستيانكس للإغريق لينتقم لنفسه لأنه كان ضحية خديعة. فلقد استعملت أندروماك الخداع، وبالتالى قد تخدع. ورغم كل الاختلافات التى سبق أن تكلمنا عنها، ورغم العظمة الأخلاقية لفعلها، تلتحق بالعالم من بعض الجوانب. وحتى لا يكون هذا السقوط ظاهرا، فيطيح فى النهاية ببنية المسرحية، لجأ راسين – على الأرجح – إلى إنهاء حياة پيروس وإلى الإبقاء على أندروماك. ومن ثم، سينقذ تماما العظمة ***الأخلاقية والمادية***

لأندروماك، ومواجهتها للعالم، بوضع نهاية لشخصياته إمّا بالموت أو الجنون، وسيكون ذلك مصير پيروس، وهرميون، وأورست. على الصعيد المادى، انتصار أندروماك أكيد[٥]. والبيتان الأخيران من المسرحية يقولان إن أورست عاش لأنه أصيب بالجنون. وفى عالم أندروماك، حيث لن يكون هناك مكان لبيروس حيا، ولا لهرميون، لن يكون هناك أيضا مكان لأورست، إذا ظل يتصرف بنفس اللاوعى المتوحش مثلما كان يفعل فى الزمن الذى كان يتمتع فيه بعقله المزعوم:

پيلاد: "لننقذه. فقد تضيع جهودنا عبثا، إذا تملكه غضبه ثانية بعد أن يسترد شعوره". (٧، ٥).

هل كان راسين واعيا لهذا التحليل؟ هل كان يقبله؟ هل قبل – فى حياته– القوانين الأخلاقية التى تحكم حياة چونى، وبيرينيس، وفيدرا؟ ***لا نعرف شيئا عن ذلك***، حقا. إنها قضية معرفة وعلم نفس مرتدين إلى الماضى. ومن المحتمل أن يكون قد رفضهما. كان نيكول، والأم "أنياس دو سانت – تاكل:– *Agnës de Sainte- Thècle"*، على حق فى عتابهما أكثر مما كان يدريان بنفسهما، لأن راسين، عندما كتب مآسيه– لحسن الحظ من أجل الأجيال القادمة– كان يناقض الأخلاق الچنسينية، بل كان يتناقض مع نفسه. كان يقدم كونا، تكمن عظمته الوحيدة فى رفض العالم. وربما قد يستنتج عالم نفسانى أنه لكتابة هذه المآسى، كان ينبغى تحديدا معرفة وفهم أندروماك، وچونى، وبيرينيس، وفيدر، دون التماثل مع عالمهن الأخلاقى، وأن يكون قد ذهب إلى پور– رويال، ويكون قد خرج منه. كل هذا خارج مجالنا، واختصاصنا. وإذا

كنا نطرح القضية هنا، فذلك – وحسب– من أجل التأكيد على أن المؤلف لا يحتاج *لإبداع كون مترابط من الكائنات والأشياء، أن يتخيله تصوريا، ولا – خاصة– أن يقبله*. فتاريخ الأدب ملىء بالكتّاب الذين يتضاد فكرهم جذريا مع معنى أعمالهم وبنيتها (على سبيل المثال بلزاك، وجوته...إلخ). وعلينا أن نستخلص ببساطة أن تحليل العمل ودراسة فكر مؤلفه مجالان *مختلفان*، يمكنهما بلا شك أن يتكاملا وأن يقدما عونا متبادلا لبعضهما بعضا، دون الوصول *دائما وبالضرورة* إلى نتائج مطابقة.

ومن ثم، فالتحليل الذى نقدمه هنا، لا يريد *إثبات شىء* يتعلق بفكر راسين وبآرائه الأخلاقية والدينية، بل يكتفى بتحليل كون مسرحياته، ذلك الكون الذى يعد من أكثر الأكوان ترابطا فى الأدب العالمى.

٢ـ بريتانيكوس

من بين مؤلفات راسين، تعد "بريتانيكوس" أول مأساة حقيقية، وتأتى بعدها "بيرينيس و"فيدرا"، ويمثل الثلاثة، الأنماط الممكنة لعرض النزاع المأساوى الحديث. فإذا كانت المأساة التى ليس بها تغير مفاجئ فى وضع البطل ولا إقرار بواقع أو حقيقة راهنة يمكن كتابتها ***بطريقتين*** سواء أكانت الدنيا أم البطل المأساوى الشخصية المحورية، فالمأساة التى بها تغير مفاجئ وإقرار بواقع لا تعرض إلا احتمالا واحدا، إذ إن البطل والعالم ممتزجان بطريقة معقدة طوال مدة الحدث.

ويماثل رسم "بريتانيكوس" التخطيطى رسم "أندروماك": ***فالمأساة فيها بدون تغير مفاجئ ولا إقرار بواقع، ويكون العالم فيها الشخصية المركزية،*** ولكن فى هذه المرة المأساة عنيفة، والنزاع جذرى. وهناك على المسرح نوعان من الشخصيات: فى الوسط، ***الدنيا*** مكونة من "متوحشين– نيرون وأجريبين، ومخادعين– نرسيس: ***Narcisse***–، وأناس لا يريدون رؤية الحقيقة وفهمها، وإن كانوا يحاولون بشدة تدبير كل الأمور بأوهام نصف واعية "بوروس: ***Burrhus***"، وضحايا أنقياء أطهار، سلبيين، بدون أية قوة عقلية أو أخلاقية – بريتانيكوس". وتوجد على السطح الخارجى، ***جونى،***

الشخصية المأساوية، متصدية للدنيا ورافضة فكرة أى حل وسط. وأخيرا الشخصية الثالثة لكل مأساة، الغائب وإن كان أكثرهم حقيقة: ***الإله***.

يحتوى البيتان، الأول والثانى، على إشارة خاصة بالإخراج المسرحى، وتتعلق بالزمن. هذه الإشارات نادرة جدا، وهى دائما مهمة فى أعمال راسين:

ألبين (*Albine*): "عجبى لما تعملين! نيرون مستغرق فى النوم، أكان من المفروض أن تأتى لانتظار يقظته؟".

الوقت فجرا، قبل استيقاظ نيرون. من الواضح، أنها ليست لحظة رفع الستار فحسب، بل أيضا – وخاصة – ***اللحظة اللازمنية، حيث تجرى المسرحية كلها***. هى لحظة "مولد الوحش"، كما تقولها صراحة المقدمة، إذ إن "بريتانيكوس" تدور فى اللحظة التى يستيقظ فيها الوحش، نيرون الحقيقى المختبئ خلف نيرون الظاهرى.

وتحدث هذه اليقظة عند ظرف خاص. ويكون هذا الظرف الخاص، كما سنعرف فيما بعد، الحدث الوحيد المهم حقيقةً فى كون المأساة، حيث اضطر المتوحش إلى رفع قناعه: إنه لقاؤه بجونى:

أجريبين: "وإلا بماذا يمكننا أن نسمى هذا العدوان الذى كشفه لنا الصباح؟ ونيرون هذا بنفسه، الذى تقود الفضيلة خطاه، يأمر باختطاف جونى فى قلب الليل!". (*I*، ١).

حتى هذه اللحظة، استطاع نيرون خداع الآخرين، وربما كان قد خدع نفسه أيضا، بفضيلته الظاهرة. وكانت أجريبين، السياسية الماكرة والخبيرة

بعالم الرجال، الوحيدة التى فهمت تلك الحقيقة منذ أمد طويل. ولكن فى رأيها، القضية ليست *أخلاقية*، بل عملية. وليس المطلوب محاكمة نيرون ورفضه باسم مقتضى أخلاقى، بل بتأمين موقفه المهدد، بسبب أهوائه. تقول لها غريزتها كحيوان سياسى؛ إن اختطاف چونى جعل الخطر الآن مداهما. فالشمس تشرق على وضع جديد. وقضية المأساة الرئيسية مطروحة: نيرون وچونى، الدنيا والإنسان، التقيا ودخلا فى نزاع.

ويقدم لنا المشهد الثانى بوروس، السياسى الفاضل الذى لا يفهم شيئا من الحقيقة، وبالأحرى لا يريد أن يفهم منها شيئا. فيدافع عن أعمال نيرون باسم حكمة سياسية، هى ليست محركها الحقيقى، ويريد الاعتقاد أن نيرون فاضل، لأن ذلك يناسب تماما العالم الخارجى وعالم قيمه الخاصة، وعيبها الوحيد: أنها غير حقيقية.

وتشير – بالكاد– الأبيات الأخيرة من المشهد إلى أنه كان قد دافع عن أفعال نيرون، لسبب واحد فحسب: فقد ارتكبها نيرون فى الماضى، وأنه لو كان قد طلب مشورته، لكان قد استهجن مثل هذه الأمور:

بوروس: "ها هو ذا بريتانيكوس سأدعك تتصتين إلى بؤسه، وترثين لمصيبته، وربما حملك ذلك، يا سيدتى، على اتهام من يتفانون فى خدمة الإمبراطور، الذين قلما يستشيرهم فى مثل هذه الأمور". (*I*، ٢).

ومنذ ظهوره على المسرح، وللوهلة الأولى، يبدى بريتانيكوس ضعفه. ومن بداية المسرحية وحتى نهايتها، سيتم خداعه بلا مقاومة، وسيهزأ به

نيرون وجاسوسه نرسيس. فهو شخص تسحقه الدنيا، ولا يفطن إلى أن الدنيا تسحقه، بينما تدرك الدنيا ذلك تماما:

بريتانيكوس: "لقد أصبت القول، يا نرسيس. ولهذا فإنى أثق بك، بل أعاهد نفسى على ألاّ أثق بأحد سواك". (*I*، ٤).

وهذه الأقوال مهمة، لأن بريتانيكوس سيحترم بدقة هذا القول حتى لحظة موته.

وليس هناك ما يمكن قوله من الناحية الأخلاقية على القيمة، أو بالأحرى على غياب القيمة الأخلاقية لدى نيرون وأجريبين ونرسيس. وأخيرا، لن نرى جونى إلا فى المشهد الثالث من الفصل الثانى. لقد وضع راسين على خشبة المسرح العالم بكامل هيئته قبل أن يقدم الشخصية المأساوية.

ويفجر وصول جونى فى عالم المسرحية، منذ الأبيات الأولى، المواجهة بينها وبين نيرون[٦]:

نيرون: "الاضطراب يعتريك، يا سيدتى، ووجهك يمتقع، هل تقرئين فى عينى ما ينذر بسوء الطالع؟

جونى: مولاى، لا أستطيع أن أخفيك خطأى، فلقد كنت ذاهبة لألقى أوكتافى (*Octavie*)، لا لرؤية الإمبراطور".

تعرّف هذه الكلمات الأولى جونى بالكامل: "لا أستطيع أن أخفيك"، وستقول بعدها:

چـونـــى : " لا شك أن هذا الصدق يعوزه الحذر، ولكن لسانى يفصح دائما عما فى قلبى. لقـــــد نشأت بعيداً عن البلاط، فلم أر، يا مولاى، ما يوجب تدريبى على فن النفاق. فأنا أحب بريتانيكوس". (II،٣).

ويعد الحوار بين چونى وبريتانيكوس، أحد روائع راسين. ففى مواجهة إله المأساة المحتجب خلف العالم، يوجد الشيطان، الوحش المختبئ خلف الأسوار، والذى يراقب هو أيضا حركات چونى، وكلامها، بل وحتى عينيها. أمّا بريتانيكوس الذى يخدعه بسهولة كل أشخاص العالم، فيداخله الشك فور أن يجد نفسه أمام كائن صادق وأمين، مطلقا وجذريا، أمام چونى التى تبذل كل ما فى وسعها لكى يدرك حقيقة الموقف.

ويكفى لراسين نصف بيت من الشعر، فى بداية المشهد التالى لتوضيح التعارض المنيع بين چونى ونيرون:

نيرون: "سيدتى...

چونى: كلا، يا مولاى". (II،٧).

وبعدها تتوالى أحداث المسرحية. فى المشهد العظيم بين نيرون وبريتانيكوس، يبدو أن هذا الأخير يتصرف باعتباره إنساناً ويقف فى مواجهة نيرون. ولكن چونى، التى عامة ما ترى بوضوح مجريات الأمور، تشعر بأن بريتانيكوس غير قادر على مناطحة خصمه، فتقترح، لتجنيب اغتيال حبيبها، أن تنضم لكاهنات معبد فستا، مبتعدة عن العالم:

چـــونـــى : "إن هروبى سيضع حدا لخلافكما المشئوم؛ مولاى، سأذهب وأنضم لكاهنات المعبد. فكف عن منافسته فى حبى التعس: ودعنى لا أزعج به سوى الآلهة(٧)". (*m*،٨).

وبعد المشهد الجميل بين المتوحشين، نيرون وأجريبين، نصل إلى اللحظة الحاسمة.

قرر نيرون أن يدس السم لبريتانيكوس فى طعامه، فدعاه عنده بحجة إقامة وليمة للمصالحة. ولا يشك بريتانيكوس للحظة واحدة فى صدق نيَّات نيرون بينما لا تنخدع چونى:

بريتانيكوس : "مما تخافين؟

چـــونـــى : أنا نفسى أجهل السبب؛ ولكنى أشعر بالخوف.

بريتانيكوس : لم يعد نيرون يكدر سعادتنا.

چـــونـــى : ولكن هل تضمن لى صدقه؟

بريتانيكوس : ماذا؟ أتشكين فيه؟".

لم تعرف چونى الحياة فى البلاط إلاَّ منذ الصباح، ولكنها أدركت، منذ وصولها، ماهية هذا العالم وقوانينه. بينما بريتانيكوس الذى يعيش فيه منذ سنوات، ما زال يُخدع بسهولة، وكأنه فى البداية:

چــونـــى : "إنى لا أعرف نيرون ولا البلاط إلاَّ منذ يوم واحد، ولكن لو تجاسرت علي الكــلام، وا أسفاه! فإن الفرق شاسع، فى هذا البلاط، بين كل ما يقولونه، وما يبطنون! ولا اتفاق هنا بين اللسان والقلب! وهم يشعرون بفرحة عارمة حين يحنثون فى العهد! إن المقام هنا غريب، عليك وعلىَّ!".

ويعمل بريتانيكوس على تهدئتها: فنيرون صادق، وهو متأكد من ذلك، ولديه أدلة دامغة:

بريتانيكوس : "لقد تجلى ندمه، حتى فى نظر نرسيس.

چــونـــى : ولكن ألا يخونك نرسيس أبدا، يا مولاى؟".

ثم تكون الكلمات الحاسمة:

چــونـــى : "لو كانت هذه آخر مرة أتحدث فيها إليك". (٧، ١).

ولكن بريتانيكوس مستعد لتصديق العالم كله، إلاَّ چونى. ورغم جهودها لمنعه، يذهب فرحا ومغتبطا إلى الوليمة، حيث يُغتال.

إذا كان بريتانيكوس الشخصية الرئيسية للمسرحية، وإذا كانت حكايته موضوعها الحقيقى لانتهت بموته. وهذا ما اعتقده بعض النقاد فى حياة راسين، ما دام قد رد عليهم فى المقدمتين: "قالوا: كل هذا لا جدوى منه، انتهت المسرحية بسرد موت بريتانيكوس، وقد كان علينا ألا نستمع إلى

البقية. ورغم ذلك نصغى إليها، بل بنفس الاهتمام الذى نوليه لأية خاتمة مأساة".

وكالمعتاد، يعطى راسين المنظِّر سببا غير كاف للدفاع عن مسرحيته، ولكن موهبة الشاعر أكيدة وصارمة. لأن فى المسرحية، ليس بريتانيكوس إلا ***شخصية من الشخصيات المتعددة التى تكوّن العالم، ولا يكون موته إلا حادثة تكمن أهميتها الوحيدة فى أنها تؤدى إلى الخاتمة.***

إن موضوع "بريتانيكوس"، هو النزاع ***بين چونى والعالم، ولا تنتهى*** المسرحية ***إلا بنهاية هذا النزاع.*** ولهذا السبب، لم يقبل راسين قط، بل على الأرجح أنه لم يفكر على الإطلاق، رغم النقد الذى وجه له، فى إلغاء أو تعديل مشهد مهم ومرتبط عضويا بإجمالى المسرحية، بل ويكوّن خاتمتها الحقيقية، رغم أنه سبق وعدَّل بسهولة ومن تلقاء نفسه النسخة الأولى من "أندروماك".

ولكن لا يبدد ذلك كل القضايا التى تطرحها نهاية المسرحية. فحتى بقبولنا أن تكون چونى الشخصية الرئيسية، وأنه لا يمكن أن تنتهى المسرحية إلا عندما يتقرر مصيرها، يبقى أن نهاية هذه الشخصية المأساوية مختلفة عن الأبطال الراسينيين الآخرين: تيتوس، وبيرينيس، وفيدرا، الذين تسحقهم دنيا، لا تعرف أنها تقوم بسحقهم، بينما تجد چونى ملاذا عند كاهنات الإلهة فستا. فكيف نبرر فى كون المسرحية، هذه النهاية، وما دلالتها؟

لقد شعر راسين بالحاجة إلى تبرير موقفه بنفسه: "جعلتها تلتحق بمعبد الفستاليات، رغم أنه وفقا لأولو- چل (*Aulu-Gelle*)، لا تُقبل فى هذا المعبد

من هى دون ست السنوات، ولا من تجاوزت عشر السنوات. ولكن هنا يأخذ الشعب چونى تحت حمايته. واعتقدت أنه نظرا لأصلها، وفضيلتها، وشقائها، كان من الممكن إعفاؤها من شرط السن المحددة بالقوانين، مثلما تم التغاضى عن شرط السن لتعيين - فى منصب قنصل- العديد من الرجال العظماء الذين كانوا قد استحقوا هذا الامتياز." ولكن النقاد لم يقبلوا دائما حجة راسين، وسنجد لاحقا نقدا كتبه "سانت- بوف: ***Sainte-Beuve***"، قال فيه: "ماذا أقول عن هذه الخاتمة؟ چونى لاجئة عند الفستاليات، وفى حماية الشعب، وكأن الشعب كان يحمى أحدا أثناء حكم نيرون[٨]". بداية، فلنلاحظ أن راسين وسانت- بوف متفقان حول نقطة أن دخول چونى عند الفستاليات يعد تشويها ***للحقيقة التاريخة***. بقى أن نعرف - ***وهو الشىء الوحيد المهم والذى يثير اهتمامنا هنا***- إذا ما كان أيضا تشويها ***للحقيقة الجمالية*** للمسرحية، ولترابط الكون الذى تشكله. هل يتناقض دخول چونى عند الفستاليات مع معنى المأساة، كما كان بقاء أندروماك المادى؟ لا نعتقد ذلك، لأن ***أندروماك تبقى حية فى عالم البشر، بينما تبقى چونى فى عالم الأرباب***. الاحتمال الأول غريب تماما ومتضاد مع المأساة، بينما الاحتمال الآخر ***مفترض*** فى المأساة ومتضمن باعتباره نتيجة ***محتملة*** فى كل لحظة من الحدث. فرهان پاسكال ومصادرة كانط العملية، اللذان يثبتان، لأسباب إنسانية (أسباب عملية، أسباب تتعلق بالقلب)، وجود إله غائب ولكن يمكننا لقاؤه فى كل لحظة من الحياة، هذا ***هو المعنى نفسه لوجود الشخصية المأساوية***. فهى تعيش من أجل الإله، وترفض الدنيا لأنها تعلم أن -فى كل لحظة - قد يتكلم الإله ويسمح لها بتجاوز المأساة. وتشير معظم مسرحيات راسين من الآن إلى المسرحيات

القادمة: تشير "أندروماك" إلى "بريتانيكوس"؛ كما تشير "بايزيد"، و"ميتريدات"، و"إيفچينى" إلى "فيدرا"، وتشير نهاية "إستير" إلى "أتالى".

ولا يكون ذلك عن طريق وجود كون إلهى فحسب، بل أيضا عن طريق خط آخر لا يقل عنه أهمية. فطالما أن الإله ***صامت ومحتجب***، تكون الشخصية المأساوية ***وحيدة*** على الإطلاق، فليس ***ثمة حوار*** محتمل بينها وبين الشخصيات التى تكوّن العالم، ولكن سيتم تجاوز هذه الوحدة فى اللحظة نفسها التى يرتفع فيها صدى كلمة الإله فى العالم. ومثل إستير وقد أحاطت بها الفتيات اليهوديات، ومثل يوآش (***Joas***) وقد أحاط به اللاويين (***lévites***)، ستجد چونى – التى لم تستطع قط تحقيق حوار ***مع نيرون ولا مع بريتانيكوس***– لحمايتها عند دخولها معبد الإله جمعا كاملا سيقتل نرسيس ويطرد نيرون. ***فلا يوجد مكان لمتوحشى العالم فى كون الإله***.

وقضية الوحدة الجذرية هذه، للشخصية المأساوية تحت نظر الإله المحتجب، وكذلك تضامنها مع جمع بالكامل فى حضور الإله، لها ***تعبير فلسفى*** بصفتها قضية ***الجماعة الإنسانية والكون***، كما لها ***تعبير جمالى*** : مسألة الجوقة.

وقد انشغل بهذه القضية كل الشعراء المأساويين العظماء فى العصر الحديث[٩]. كيف يُدخلون أو ينقلون فى كتاباتهم جوقة المأساة القديمة؟ ولقد فشلوا كلهم، ***لأن المسألة ليس لها حل***. إذ كانت المأساة الإغريقية تُقدَّم فى عالم، لا تزال الجماعة فيه قريبة وحقيقية، وكانت الجوقة تعبر عن الشفقة

والرعب اللذين تشعر بهما الجماعة أمام قدر واحد من أفرادها، تماثل ماهيته ماهية كل الآخرين، لكنه كان قد اجتذب نحوه غضب الآلهة.

وتقدم المأساة الراسينية فى عالم، ابتعدت فيه الجماعة الإنسانية، حتى إنها لم تعد باقية، باعتبارها ذكرى أو تذكرًا مبهمًا.

فأصبحت الوحدة المطلقة والجذرية للإنسان المأساوى، وكذلك استحالة أى حوار بينه والدنيا، تشكلان القضية الرئيسية، بل والوحيدة، لهذه المأساة. وفى أوروبا الغربية، بدءا من القرن السادس عشر والقرن السابع عشر، أصبح المجتمع يتكون- أكثر فأكثر- من "مونادات"، بلا أبواب ولا نوافذ. فإذا حدثت مأساة حقيقية فى الدور الأول من منزل، فلن يكتشفها أحد فى الدور الأرضى. وهناك هوة متعذر عبورها تفصل الآن الشخصية المأساوية عن باقى العالم. فكيف يمكن فى هذا الوضع، ربط انفعال الجوقة -عضويا- بحياة هذه الشخصية؟ المسألة ليس لها حل، ويكفى أن نفكر فى فشل شيللر فى "خطيبة ميسين: *La Fiancée de Messine*" لندرك الصعوبة، التى من المفروض - ضروريا- أن يصطدم بها كل كتاب المآسى العظماء للعصور الحديثة.

لا يبدو أن راسين قد عرف قط أدنى تردد حول هذه النقطة. فليس لديه مكان فى مسرحياته لجوقة تحيط بشخصياته المأساوية؛ فوجود الجوقة، يعنى حضور جماعة، ويفترض تحديدا حضور الإله، ونهاية الوحدة، وتجاوز المأساة. ومن ثم، يكون الإله والجماعة متلازمين بصفة مطلقة (وقد يغرينا أن نقول متماثلين بصفة مطلقة) فى المأساة الراسينية. وبهذا المعنى، يستطيع

جموع الناس فعل *كل شيء*، ويكون اعتكاف چونى متلائما تماما ومترابطا مع إجمالى المأساة. إذ لا تكون خاتمة المأساة ضرورية وطبيعية فحسب، بل أيضا تتبئ فى إجمالى أعمال راسين الدرامية، بتجاوز المأساة فى المسرحيتين الأخيرتين "إستير وأتالى".

ويبقى لنا التصدى للقضية الأخيرة. إذا كان حضور جموع الناس والإله تجاوزا للمأساة، فهل ما زلنا نستطيع وصف مسرحية بأنها مأساوية، بينما تكون فيها الشخصية الرئيسية فى حماية الناس، وتلجأ إلى معبد الآلهة؟ هل مازالت "بريتانيكوس" مأساة أم أنها أصبحت دراما دينية؟ فى رأينا، الاحتمال الأول أرجح، لأن كون الإله لم يحل بعد محل عالم نيرون وأجريبين -كما فى إستير، وأتالى- *على خشبة المسرح*؛ هو فى مكان ما *خلف خشبة المسرح*، محتجب مثل الإله الچنسينى، وإن كان دائما حاضرا، باعتباره أملاً، وملاذاً محتملاً. أمّا خشبةَ المسرح، فهى لا تعرف إلا العالم الهمجى، والوحشى، لمتوحشى السياسة والحب، ذلك العالم الذى يصطدم يوما- فى شخص چونى- بالكائن الإنسانى، الذى يقاومه ويرفضه، لأنه يتجاوز الإنسان ويعيش تحت نظر الإله.

ولقد حقق راسين بمسرحية "بريتانيكوس" لأول مرة نموذج المأساة المطلق، بعد محاولة "أندروماك"، نموذج مأساة تكون بدون تغير مفاجئ ولا إقرار بواقع، يكون العالم فيها الشخصية المركزية. وكما هى الحال فى أعماله الدرامية اللاحقة، لن يعود راسين إلى الوراء، إلى ما سبق وإن تحقق وأصبح مكتسبا، بل سيتجه نحو نموذج جديد للمسرحية المأساوية. ونحن مدينون لبحثه هذا بمأساة "بيرينيس".

٣- بيرينيس

رغم أن "أندروماك" دراما تقترب من المأساة، وأن "بريتانيكوس" مأساة حقيقية، فإنه من الممكن تحليلهما من الناحية *النفسانية*. ففى هاتين المسرحيتين، لم يكن البطل المأساوى هو العنصر الأساسى- سواء كان أندروماك أم چونى- بل قامت بهذه الوظيفة مجموعة الشخصيات الفردية التى تمثل الدنيا، والتى لو أخضعناها لتحليل أخلاقى، وخاصة لتحليل يستلهم من قيم أخلاق المأساة، لامتزجت بعضها ببعض، وإن ***تمتع كل فرد فيها بحقيقة نفسانية خاصة***. ومن ثم، كان تحليل نفسانى- تُستشف من خلاله *بالضرورة* الدلالة الموضوعية للمسرحية، أى النزاع بين البطل والعالم، وكذلك ماهية البطل نفسها- أجدى من تحليل أخلاقى محض لفهم البنية النفسية للشخصيات المجتمعية، وإجمالى علاقاتهم. فذلك ما هو- على الصعيد الفنى- إلا التعبير عن الحقيقة نفسها، التى عبَّر عنها الفلاسفة فى مجالهم، حينما نجد معلومات أوفر عن البنية الطبيعية للعالم الخارجى، وحتى عن البنية الفيسيولوچية والنفسانية للبشر فى كتابات ديكارت وأتباعه أكثر مما نجد عند باركوس. وهذه الحقيقة ما هى إلا البنية نفسها للرؤية المأساوية، تلك البنية التى ميزها كانط بـــ "أولوية العقل العملى". وعلينا أن نتذكر دائما، أنه- من المنظور المأساوى- كما قال پاسكال: "لن يواسينى العلم بالأشياء

الخارجية عن جهل الأخلاق، أو زمن الأسى؛ ولكن علم الأخلاق سيواسينى دائما عن الجهل بالأشياء الخارجية" (الفقرة ٦٧).

إذن، فعند الاقتضاء – وإن كان الأمر ليس بالسهل– قد نتخيل دراسة عن "أندروماك وبريتانيكوس" تجمع التحليل النفسانى لأورست، وهرميون، وبيروس، ونيرون، وأجريبين..إلخ، إلى جانب التحليل الأخلاقى للمسرحيتين فى إجماليهما، وخاصة لشخصيتى أندروماك وچونى. بل قد ينبغى على هذه الدراسة أن تطوع، بصفة مستمرة، التحليل النفسانى للتحليل الأخلاقى.

ولكن كل هذا يتغير مع "بيرينيس". فلم تعد – تقريبا– للتحليل النفسانى أية أهمية، وذلك ببساطة لأنه لم يعد له موضوع تقريبا. فليس لأنطيوخس ثقل فى المسرحية، أمَّا نيرون، وبيروس، وأجريبين...إلخ، فقد ظلوا خلف الكواليس لأسباب سنشير إليها فيما بعد، ولم يجتازوا أسوار المسرح. ومن ثم، فإذا كان التحليل النفسانى يزودنا ببعض المعلومات المهمة عن الشخصيات التى تكوِّن العالم، كما فى المسرحيتين السابقتين، فهو يأتى بمعلومات قليلة فى حالة شخصيات "بيرينيس".

ولهذا السبب أيضا، أخطأ النقد، النفسانى التقليدى، فى تحليل معنى "بيرينيس" ودراسة بنيتها أكثر مما أخطأ فى مسرحيات راسين الأخرى(١٠).

وقبل أن نتصدى لتحليل النص نفسه، نود التأكيد على ثلاث سمات هامة تنتج عن البنية العامة للمسرحية. إن "بيرينيس" *مأساة، ليس بها تغير مفاجئ، ولا إقرار بواقع، وشخصيتها الرئيسية البطل المأساوى*. بل لقد

كتبها راسين من منظور الشخصية المأساوية. وإذا شئنا، فهى "بريتانيكوس" من خلال وعى چونى.

وهذا يتيح لنا أن نفهم لماذا لا يظهر العالم إلا بالكاد فى هذه المسرحية، وبدلا من أن تمثل قوة الحضور الحدسى وثراءه، الذى كان لها فى المسرحيات السابقة، أصبحت حاضرة فى صورة أنطيوخس الباهتة. وقد نفسر ذلك للوهلة الأولى، بأن العالم قد انتقل من قلب المشهد إلى السطح الخارجى. ولكن لا يبدو لنا هذا التفسير كافيا، وإن كان حقيقيا وصحيحا. لأنه من المحتمل أن نجد سببا أعمق، وأكثر جذرية: فالإنسان المأساوى يعى بأن هناك هوة منيعة تفصله عن العالم، وأن هذا العالم *لم يعد له* وجود باعتباره حقيقة محسوسة وواقعية، وإن كان له وجود مجرد وعام، وجود *قوة مادية* غير واعية، يزدريها الإنسان المأساوى، ويأبى أن يخاتلها، أو أن يعقد معها حلولاً وسطية.

وهذا صحيح إلى حد أن لا تيتوس، ولا بيرينيس قد أصغيا حقيقةً إلى أنطيوخس، بل لم يفهماه ويقبلاه، وهو الشخصية الوحيدة من العالم الذى ما زال راسين يظهره على خشبة المسرح.

وهذا يفسر لنا أيضا السبب، وهو شىء نادر، بل وربما فريد، فى تاريخ المسرحيات العظيمة فى الأدب العالمى، فى أن للمسرحية بطلين مأساويين، وليس بطلا واحدا. فإحدى أهم سمات المأساة التى لا يوجد بها تغير مفاجئ، ولا إقرار بواقع، يكون غياب الحوار الأصيل بين البطل والعالم، وبالطبع غياب الحوار أو بالأحرى، إذا استعملنا تعبير لوكاتش،

وجود "حوار منفرد" فحسب مع الإله المأساوى المحتجب والصامت. ومن الصعب تخيل مسرحية من خمسة فصول لا تحتوى على أى ***حوار حقيقى***. فى المآسى التى تكون فيها الدنيا الشخصية المركزية، كان راسين يستطيع دعم الحدث بحوارات نسميها "دنيوية" (پيروس- أورســت، أورست- هرميون، أجريپين- نيــرون، نيرون- بريتانيكوس...إلخ). ولكن هذا الحل كان مستبعدا فى مأساة لم يعد للعالم فيها حقيقة واقعية ومحسوسة. ولتجنب كتابة مسرحية تكون مجرد سلسلة من "الحوارات المنفردة" مع إله صامت، وجد راسين الحل الأفضل، وربما كان الحل الوحيد الممكن، هو تمثيل الكون المأساوى بشخصيتين- وإن ظلتا منعزلتين، لأنهما منفصلتان نهائيا- تكوّنان تجمعا أخلاقيا، وتنتميان إلى نفس الكون، ومن ثم تستطيعان بل يجب عليهما التحدث معا.

وكانت القضية الثالثة، قضية النهاية. لقد اعتدنا أن تنتهى المأساة بموت البطل أو بدخوله فى كون الإله. هما النهايتان الوحيدتان المعقولتان بالنسبة للمسرحية المأساوية، ولن نجد إحداهما فى "بيرينيس". للوهلة الأولى، لا يبدو أن هناك نهاية على الإطلاق. ولم يغفل النقاد عن ملاحظة ذلك؛ ففى الواقع، ليست "بيرينيس" مأساة، بل هى- كما كتب جوتييه (*Gautier*)- "مرثية درامية، لا تسيل فيها إلاَّ الدموع، وليست الدماء(11)"، وأصبح رأيه قدوة للآخرين. ولكن راسين رد عليه مسبقا: "ليس من الضرورى على الإطلاق أن تكون فى المأساة دماء وأموات؛ يكفى أن يكون الحدث فيها عظيما، وأن تتسم الشخصيات بالبطولة، وأن تثار الأهواء، وأن يتأثر فيها كل شىء بهذا الحزن

الجليل، الذى يخلق متعة المأساة كلها". وكالمعتاد، تشير المقدمة فحسب إلى أن راسين كان قد رأى المشكلة، وأنه قد اختار الحل عن وعى. فإذا كان نجاح "بيرينيس" نفسه يثبت أن راسين كان على حق، وأن جوتييه قد أخطأ، وأنه "ليس من الضرورى على الإطلاق أن تكون فى المأساة دماء وأموات"، وأن مأساة بدون موت البطل، وبدون الدخول فى الكون الإلهى *ممكنة*، فهذه المقدمة لا تقول لنا لماذا، فى حالة "بيرينيس"، كان ذلك *ضروريا*، ولماذا اختار راسين، من بين احتمالات أخرى، هذا الاحتمال تحديدا.

هل علينا – ثانيا- إضافة أن هذه القضية تتضح فور التسليم بأن راسين قد كتب المسرحية *من منظور الشخصيتين المأساويتين*، تيتوس وبيرينيس. *ومن هذا المنظور*، يستبعد الدخول إلى الكون الإلهى، كما يستبعد الموت، لأنهما قد يدخلان *تفككا* فى بنية المسرحية. فلو تم الدخول فى الكون الإلهى على خشبة المسرح نفسها – وليس خارجها- قد يحول المأساة إلى دراما دينية. وفى هذه الحالة، قد تتحول "بيرينيس" فى منتصف الحدث إلى نقيضها، إلى "إستير" أو "أتالى"؛ أمَّا الموت فهو أيضا مستبعد من منظور تيتوس وبيرينيس، لأننا لا نستطيع رؤية ومعرفة إلا *موت الآخرين*، وأبدا لا نرى ولا نعرف موتنا، فهو الحادث الوحيد الذى يؤثر فينا عن قرب، *والذى لا يمكننا أبدا أن نعيه بأنفسنا*. فإذا أظهرنا على المسرح موت تيتوس أو بيرينيس، فهذا يعنى تغير منظور المسرحية تغيرا مفاجئا، ورؤية الأحداث من منظور مختلف عما رأيناهما فيه حتى الآن. لقد كان راسين كاتبا دقيقا جدا، حتى يقدم على مثل هذا الإخلال بوحدة مسرحيته، وعلى مثل هذا التفكك.

بعد أن فسرنا تغييرات البنية التى كان المنظور الجديد يقتضيها – وهى اختفاء الدنيا، وازدواج الشخصية المأساوية، وغياب "الدماء والأموات" – نستطيع الآن التصدى للتحليل الترسيمى للنص نفسه. من شخصيات المأساة الثلاث، واحدة – أو بالأحرى الشخصيتان المأساويتان– تحتلان خشبة المسرح طوال الوقت. والشخصيتان الأخريان– *العالم* (ويمثله البلاط فى المسرحية) *والإله* (ويمثله روما وشعبها) – تبقيان خلف الكواليس لمعظم الوقت. ويكون مثول أنطيوخس – الذى يمثل البلاط– على خشبة المسرح للتأكيد فحسب على التناقض بينه وبين الشخصيتين المأساويتين. ومن جهة أخرى، فى عالم الوحوش الذى يكوِّن العالم، ينتمى أنطيوخس إلى أقل السلالات ضررا، فهو ليس متوحشا مثل أجريبين أو نيرون، ولا أنانيا متقد الأهواء مثل أورست أو هرميون. هو ينتمى إلى سلالة بريتانيكوس وهيبوليت، وفيها تكون "الفضيلة" بلا قوة ولا عظمة، ويتم دائما سحقها فى النهاية. ومن ثم (ولنتذكر بأن چونى كانت تحب بريتانيكوس، وأن فيدرا كانت تحب هيبوليت) من المحتمل أن يظهر أنطيوخس –على الأقل– فى عالم الشخصيات المأساوية.

وتدور المسرحية كلها بين تيتوس وبيرينيس من ناحية، وبين تيتوس والشعب الرومانى، الغائب دائما، والحاضر دائما، فى آن واحد، من ناحية أخرى.

وبالطبع، لا تتطابق بدقة الشخصيتان الرئيسيتان المأساويتان. (فكاتب بقيمة راسين لا يبدع ترسيمات، بل أشخاص حية ومفردة). فمنذ *البداية*، يعى تيتوس الوضع، واستحالة وجود أى حل وسط، كما يعى الخاتمة الوحيدة المحتملة؛ وهو، مثل چونى، يمثل - بحصر المعنى- الشخصية المأساوية، التى لا تتعرض لتغير مفاجئ ولا لإقرار واقع. بينما توجد بيرينيس على خط يمتد من أندروماك إلى "إريفيل:*Eriphile*" وفيدرا. فهى تحب بكل جوارحها وتمنح قلبها كاملا لغرامها؛ وعندما يرفع الستار، لم تكن قد استوعبت بعد وجود عقبات، كما لم تكن قد أدركت بعد المعضلة المأساوية. فكان تنصيب تيتوس إمبراطورا يعنى فى رأيها انتصارا لحبهما على الصعوبات التى قد يقابلهما بها العالم الخارجى؛ بل لم تكن تشك حتى فى وجودها. ويكون موضوع "بيرينيس"، ذلك الحوار بين تيتوس - وقد صار مأساويا، قبل أن تبدأ المسرحية- وبيرينيس التى ستصبح مأساوية فى لحظة انتهاء المسرحية؛ ستحسم هذا الحوار لحظة دخول بيرينيس فى كون المأساة.

وكما هى الحال دائما فى مسرحيات راسين، يرفع الستار عن حضور ممثل للدنيا. فنرى أنطيوخس وهو يشرح لأرساس (*Arsace*) المكان الذى يدور فيه المشهد. وهى إحدى الإشارات النادرة الخاصة بالإخراج المسرحى، والتى تجسد دائما عند راسين - فى الزمان أو فى المكان- مضمون المأساة نفسه:

أنطيوخس: "هذه الغرفة المنفصلة، الفخمة والمنعزلة، كثيرا ما تكون
كاتمة أسرار تيتوس: هنا، يتوارى أحيانا عن بلاطه، ساعيا
إلى الملكة يشرح لها حبه.

وهذا الباب قريب من جناحه، وذاك يفضى إلى جناح الملكة".

نحن إذن بين جناحى تيتوس وبيرينيس، ***بين مكان الحكم ومكان الحب***.

وتخبرنا الأبيات التالية بالعلاقات بين أنطيوخس وبيرينيس:

أنطيوخس: "هيا اذهب لديها: وقل لها إنى أجرؤ – فأثقل عليها آسفا– بطلب مقابلة سرية".

عند سماعه هذه الكلمات، يستشف أرساس الحقيقة، وإن أساء الظن بالأسباب الحقيقية لهذا اللقاء، فيصيح قائلا:

أرساس: "أنت، يا مولاى، تثقل عليها؟ ماذا! ألأنها زوج تيتوس المأمولة، أصبحت هذه المكانة تفصل بينها وبينك بكل هذا المدى؟" (*I*، ١).

أليس الالتزام بالاختيار بين الملك والحب، والمسافة الشاسعة التى تفصل بين بيرينيس وأنطيوخس، هو جوهر المسرحية نفسه، وقد تمت صياغته فى بعض أبيات هذا المشهد القصير الذى يسبق وصول البطلين الحقيقيين؟ باقى المسرحية ينبع عن هذا المشهد، بصورة ضرورية وحتمية.

يُظهر لنا المشهدان التاليان أنطيوخس، بالصورة التى سيكون عليها حتى النهاية: مترددًا، ومتحيرًا، ويخاف من عزمه الخاص، ويخضع لقرارات الآخرين، ويجتاحه اليأس فى كل مرة يعتقد فيها أنه يستشف زواج تيتوس وبيرينيس، ثم يسترد الأمل فى كل مرة يرى فيها العقبات تعرقل طريقهما، ولا يفهم إلا فى اللحظة الأخيرة، أنهما سواء تزوجا أو انفصلا، تكون المسافة التى تفصلهما عنه من الاتساع، بحيث لن يستطيع أبدا اجتيازها أو اختصارها.

ويأتى له أرساس بأخبار بيرينيس، فيخبره بأنها محاطة بهذه الحاشية الغريبة عنها (والتى لن تظهر أبدا على المسرح، فليس لها وجود واقعى لا بالنسبة لتيتوس ولا بالنسبة لبيرينيس):

أرســـاس : "ولا شك أنها تنتظر اللحظة المواتية، لتتوارى فيها عن أعين حاشية تثقل عليها".

أما أنطيوخس، وقد استشعر بطلان التصريح الذى تأهب للإدلاء به، فكان قد قرر الرحيل فورا – مثل هيبوليت لاحقا– بعد اللقاء. ولكن حتى هذا الرحيل ليس قرارا مستقلا ونهائيا، فأنطيوخس يخضع فى الواقع لقرار الآخر، ولا يتخذ أبدا قرارا بنفسه:

أنطيوخس : "لابد من الرحيل، يا أرساس، بعد أن ألقى الملكــة، فإنى عندما أخــرج مــن القصر، سأخرج من روما، يا أرساس، وسأخرج منها إلى الأبد. إنى أنتظر من بيرينيس لحظة أحادثها فيها.

أرســـاس : وماذا بعد يا سيدى؟

أنطيوخس : سيقرر مصيرها مصيرى. فإذا كان تيتوس قد صرح بزواجه منها، فإنى راحل" (*I* ، ٣).

وفى اللحظة التى تصل فيها بيرينيس إلى المسرح، تكون ما زالت امرأة مثل الأخريات. فهى تعتقد أن بإمكانها التحدث إلى أنطيوخس، وتأمل

فى الزواج من تيتوس. وسيتبدد الوهم الأول فى نهاية المشهد، والوهم الثانى فى نهاية المسرحية. أمّا فى اللحظة الحالية، فلقد هربت من الحاشية:

بيرينيس : "أخيرا أتوارى من ذلك الابتهاج المزعج لهؤلاء الأصدقاء الجدد المتعددين الذيــن يسَّرهم الحظ لى؛ أهرب من الإطالة غير المجدية لتحيات احترامهم، ملتمسةً صديقا يحدثنى من قلبه."

وعندما يعلم أنطيوخس بأنها تأمل الزواج من تيتوس، يخبرها برحيله، وعندما تسأله عن أسباب هذا القرار، يكون رده فى أجمل أبيات المسرح الراسينى مأساويةً، وإن وقع هذان البيتان الصادقان فى أطراف المسرحية:

أنطيوخس : "على الأقل، تذكرى أنى أخضع لقوانينك، وإنك تسمعيننى للمرة الأخيرة."

وفور أن تكلم، أدركت بيرينيس الهوة التى تفصلها عنه، تلك الهوة التى كان أنطيوخس قد استشفها منذ أمد بعيد، وإن لم يكن يريد إدراكها. إن المسافة شاسعة، حتى أن كلمات أنطيوخس لم تغضبها ولم تبدِّل عطفها، لقد فاجأتها فحسب. فلن يملك أى شئ يأتى من الدنيا أن ينال منها أبدا، ولكنه سيكون دائما بالنسبة لها غريبا ومدهشا. إنه يبدو لها ليس واقعيًا تمامًا، حتى أنها ستنساه على الفور:

بيرينيس : "يا سيدى، لم أكن أعتقد أنه فى يوم يقتضى فيــه ارتباطى بقيصر، يأتينى امرؤ ما بغير وجل، ليعلن على مرأى منى

حبه لى. ولكن صداقتى كفيلة بصمتى: وسأنسى إكراما لها حديثا يهيننى. وإنى لم أشأ أن أعكر مجرى هذا الحديث الشائن، بل سأتقبل وداعك آسفة". (*I* ، ٤).

وعندما ستقول لها فينيس (***Phénice***) لاحقا:

فينيس : "لو كان الأمر لى، لأبقيته".

ستجيبها:

بيرينيس: "من؟ أنا؟ أبقيه؟ بل ينبغى أن أنسى حتى ذكراه". (*I*، ٥).

ونلاحظ أن معظم أقوال بيرينيس، بل وأقوال أنطيوخس أيضا، ***حقيقية***، دون أن يشاءا، وإن كان بمعنى آخر غير مطابق لما كانا يفكران فيه.

فلا بد على هذا النهار- لاحقا- أن يجمع مصير بيرينيس بمصير قيصر، ليس بالمعنى الذى تعطيه بيرينيس لهذه الكلمات، أى الزواج، بل بمعنى آخر أنبل وأعظم، بمعنى التضحية ***المشتركة والطوعية*** لما تمثله الحياة بالنسبة لهما، أى التضحية بارتباطهما. وكذلك، لقد استمعت بيرينيس إلى أنطيوخس للمرة الأخيرة، لأن التضحية المشتركة رفعت من شأن تيتوس وبيرينيس وأوصلتهما إلى كون، قد يكون فيه أى جوار، أو أى اتصال مع أنطيوخس وأقرانه غير محتمل.

ولا يظهر تيتوس إلا فى الفصل الثانى. إنه الشخصية المأساوية، الواعية تماما بالواقع، ومشكلاته واقتضاءاته، واستحالة التوفيق بينها. حبه

لبيرينيس *مطلق*، وسيظل مطلقا حتى نهاية المسرحية. ولن يكون بعد الآن لحياته معنى ولا حقيقة، إذا اضطر للانفصال عن بيرينيس. ولكن، من ناحية أخرى، المُلك أيضا، أساسى لوجوده، وله مقتضيات محتومة. ويجد تيتوس نفسه بين المُلك والحب، لا يستطيع الحياة مع أحدهما إذا لزم عليه أن يضحى بالآخر، فلا يبقى له إلا التخلى عن الحياة، الجسدية فى صورة الانتحار، أو الأخلاقية فى صورة مُلك لن يكون إلا "عقوبة نفى مديدة".

فى التخطيط العام، إنها حجة "السيد:*Le Cid*" ومعظم مسرحيات كورنى. يضحى تيتوس بحبه فى سبيل الواجب، أو، إذا شئنا، فى سبيل "المجد". ولكن حيث كان كورنى يمكنه أن يرى *فوز الإنسان وانتصاره المادى*، لم ير راسين إلا فوزه الأخلاقى تصاحبه هزيمته المادية، والتضحية بحياته وبشخصه. فتيتوس، مثل كل الأبطال المأساويين، قوى وضعيف، عظيم وصغير، عود من البوص، ولكنه عود من البوص يفكر.

ولكن – ورغم أنه لم يدرك ذلك إلا لاحقا – لن يكون لتضحيته معنى إلاّ إذا جنبته الخطأ، أى التخلى عن أحد العنصرين المضادين، وإن كانا ضروريين لعالم قيمه. فالفراق، و"عقوبة النفى المديدة" فى المُلك، لن يكون لها معنى إلا إذا اشتركت بيرينيس فى تضحيته، وإذا ظلت رابطتهما – فى الفراق الذى يقبلانه معا– كاملة، وإلا سيكون الانتحار هو الحل لتفادى الخطأ تجاه بيرينيس، والخطأ تجاه روما.

غير أن بيرينيس حتى اللحظة الحالية، لا يحدثها قلبها عن وجود مشكلة. فهى تأمل فى الزواج.

أمّا تيتوس، وكان قد اتخذ قراره، فهو وحيد. توجد حوله قوتان غير مرئيتين: العالم، البلاط الذى قد يتحالف معه، وإن كان يحتقره ويرفضه، وبعيدا روما بمؤسساتها، وشعبها، وآلهتها. روما التى لا يستطيع الوصول إليها، ولكنها موجودة فى مكان ما، محتجبة وصامتة، تراقب كل فعل من أفعاله بنفس الاقتضاء المحتوم للإله المحتجب فى كل المآسى:

تيتوس : "أجل! ما زالت روما غير متأكدة مما اعتزم، وتنتظر ما سيكون عليه مصير الملكة.

فماذا يقول الناس عن الملكة وعنى؟

پولان (*Paulin*) : "إنك تستطيع كل شىء: أن تحب وأن تكف عن الحب، فسيظل البلاط دائما منحازا لأمانيك.

تيتوس : لقد رأيته أيضا هذا البلاط المنافق، أحرص ما يكون على إرضاء سادته، دائما لن أتخذ أبدا قضاتى من بلاط يركع لساداته.

پولان : "سأعرض نفسى على شهود أنبل، وأريد أن أسمع بلسانك حديث القلوب جميعا".

ولكن الشعب بعيد، متوارٍ خلف البلاط، وليست لتيتوس وسيلة للوصول إليه مباشرة:

تيتوس : "إن الجلال والرهبة يغلقان من حولى السبيل إلى الشكوى؛ وقد عهدت إليك، ياعزيزى پولان، أن تكون ذا سمع وبصر،

حتى أكون بك أبعد بصرا، وأدق سمعا... أردتك أن تترجم لي ما في القلوب." ولكن حكم روما لا يرحم:

بولان : "روما، بما استنت من قانون لا يمكن تغييره، لن تقبل أن يقترن بدمها دم أجنبي."

وفي مواجهة هذا الحكم، يدرك تيتوس مرة أخرى الأهمية الأساسية لهذا الحب في حياته:

تيتوس : "واحسرتاه! يريدونني أن أتخلى عن أي حب!

بولان : هذا الحب عنيف، لابد أن نعترف بذلك.

تيتوس : أعنف ألف مرة مما تستطيع أن تقدر."

ورغم ذلك، فإن اقتضاء روما قهري. وحتى لا يخون أحد الطرفين، فهناك حل واحد: قبول معا.. تخلٍ يكون للطرفين تخليا عن الحياة. ويتخذ تيتوس هذا القرار:

تيتوس : "إني في انتظار أنطيوخس... غدا ستشهد روما الملكة، وهي راحلة معه. وعما قليل، ستعلم مني بذلك القرار، وسأحدثها للمرة الأخيرة" (*II*، ٢).

ولكن بيرينيس تصل دون أن تشك بعد في أي شيء؛ فتبوح له بحبها، وبقلقها، ويدرك تيتوس صعوبة المهمة التي حددها لنفسه. فيشعر بالبلبلة، وينصرف تاركا إياها، ثم يكلف أنطيوخس بأن يُعلمها بقراره، وبأن يخبرها في الوقت نفسه بأنه لا يزال يحبها وسيحبها دائما:

تيتوس : "آهٍ أيها الأمير! أقسم لها أنى سأكون لها أبد الدهر وفيا كل الوفاء، وسأظل أتألم فى بلاطى، وسأشعر بأنى منفى أكثر مما تشعر، وسأحمل إلى القبر صفة الحبيب، حبيبها، ولن يكون مُلكى إلا نفيا مديدا، وداعا: لا تترك أبدا أميرتى، ملكتى، كل من كانت أمنية قلبى الوحيدة، وكل من سأحب حتى أنفاسى الأخيرة". (*III* ، ١).

وسنعفى القراء من تذبذبات أنطيوخس الدائمة، وهو الذى يعيش فحسب على أمل حلِّ وسط:

أنطيوخس : "أرساس، أرانى مكلفا باصطحابها؛ سأسعد طويلا بأحاديثها الغالية، بل قد تألف عيناها عينى". (*III* ، ٢).

ولا جدوى من القول؛ إن مثل هذه الرسالة لا يمكن أن تتم بواسطة أنطيوخس، خاصة منذ أن تلاشت أوهى الأوهام عن إمكانيات إجراء حوار بينه وبيرينيس. فكان لابد على تيتوس أن يلقاها بنفسه. ولكن خبر الانفصال الذى طلبه حبيبها، فضلا عن أن هذا الخبر وصلها عن طريق أنطيوخس، جعل بيرينيس ترضخ. أصبحت أقل قوة وأخذ الاضطراب يعتريها، تلك اللا قيمة العليا للكون المأساوى:

بيرينيس : "أهو آتٍ؟

فينيس : لا تشكِّى فى ذلك، يا مولاتى، إنه لآت. ولكن أتريدين أن تظهرى أمامه فى هذا الاضطراب الشديد؟

بيرينيس : اتركى كل شىء على ما هو عليه، دعينى فينيس، ليرى ما صنع" (V، ٢).

وكان على تيتوس أن يواجه أصعب اللحظات، مرة ثانية، فيدرك بم يضحى، بل يدرك أنه يضحى فى سبيل إله لم يعرف حتى قراره – يقينا– ولم يتكلم معه قط، صراحة:

تيتوس : "فما يكفيك أن تتمسك بقرارك، بل ينبغى أن تكون متوحشا، لقد أتيت لأحطم قلبا أعبده، ويحبنى. ولماذا أحطمه؟ ومن الذى يأمرنى؟ أنا نفسى. هل لأن روما أعربت فى النهاية عن رغبتها؟ أنسمعها تصيح حول هذا القصر؟ هل أرى الدولة تميل على شفا هوة؟ ألن أستطيع إنقاذها إلا بهذه التضحية؟".

ولكنه يعود ويتمالك:

تيتوس : "ألم تسمع بعد صوت الشهرة... أفينبغى إذن أن تذكّر بها مرارا؟ آهٍ، أيها الجبان! اخضع لحبك، وتخلَّ عن الإمبراطورية". (*VI*، ٤).

وها هى بيرينيس وقد وصلت. ما زالت ترتئى الأمور بالعقل السليم البسيط للشخصية التى لم تصل بعد إلى مستوى الوعى المأساوى. فتأخذ على تيتوس أنه فى السابق كان يقاوم الدنيا بأسرها عندما كان يحبها، وكان الكل

ضدهما، ثم الآن يتخلى عنها عندما أصبح إمبراطورا، يقوى على كل شىء، وبيده وحده القرار:

تيتوس : "لما كنت، يا مولاى، تلقيت هذه الضربة القاسية، عندما انحنى العالم بأسره عند قدميك، أخيرا عندما أصبحت لا أخشى إلا سواك".

ويحاول تيتوس أن يفهمها أنه بانفصاله عنها، ينفصل هو عن الحياة، وأنها الأسباب الخارجية فحسب التى قد تستطيع أن تحتم عليه قبول مثل هذه التضحية طوعا:

تيتوس : "وأنا وحدى، أيضا، الذى كنت أستطيع تدمير نفسى، إنى لأعلم كل صنوف العذاب التى سيدفعنى إليها هذا العزم؛ وإنى لأشعر، أنه بدونك، لن أقوى بعدك على الحياة ولكن الأمر لم يعد أمر حياة، وإنما هو واجب المُلك".

ولكن لا تزال بيرينيس غير قادرة على تخيل الانفصال والفراق:

بيرينيس : "فى شهر، فى سنة، كيف سنتحمل، أن يبدأ اليوم مرة أخرى، ثم ينقضى، دون أن يستطيع تيتوس لقاء بيرينيس أبدا."

وعندما يسعى تيتوس إلى إفهامها أنه يحبها بنفس القوة، بل أكثر من أى وقت مضى، تقترح عليه بيرينيس حلا وسطا:

بيرينيس : "آهٍ، يا مولاى! إذا كان ذلك حقا، ففيم افتراقنا؟ أنا لا أحدثك قط عن زواج سعيد: هل قضت علىَّ روما بألا أراك بعد اليوم؟ لماذا تأبى علىَّ الهواء الذى تتنفسه؟".

(*VI*، ٥).

ويصور لها تيتوس السقوط الذى ينتظرهما، وتبعات حياة تكون قد قبلت الحل الوسط ولو لمرة واحدة؛ ولكن بيرينيس لا تفهمه، وتعلن له عن رغبتها فى الانتحار.

وأمام هذا الفشل، يشعر تيتوس بالتمزق، ويوشك على التردد:

تيتوس : "آهٍ روما! آهٍ بيرينيس! يا لى من أمير شقى! لماذا أنا إمبراطور؟ ولماذا أنا عاشق؟" (*VI*، ٦).

ويسمع تيتوس صوت أنطيوخس، يستدعيه لنجدة بيرينيس التى تريد الانتحار، ولكن فى نفس اللحظة يأتيه صوت روما، وشعبها، وآلهتها، يذكرونه بمقتضياتهم:

روتيل (*Rutile*) : "مولاى، إن جميع ممثلى الشعب، والقناصل، ومجلس الشيوخ، قد أقبلوا يطلبونك باسم الدولة كلها. وفى إثرهم جمهور كبير من الشعب، متلهف، ينتظر حضورك فى جناحك من القصر.

تيتوس : لقد فهمت قصدكم، أيتها الآلهة العظيمة، فإنكم تريدون طمأنة هذا القلب الذى ترونه على وشك الضلال" (*VI*، ٨).

وتكون الخاتمة قريبة. لقد قررت بيرينيس الانتحار، ولكن تيتوس ينزع من يدها الخطاب الذى كانت قد كتبته له، ويمنعها من الخروج. وتدل إشارة خاصة بالإخراج المسرحى إلى أن بيرينيس فى ذروة اضطرابها: "تتهاوى بيرينيس على مقعد".

وبعد أن فشل تيتوس فى توضيح موقفه، وفى ضم مصير بيرينيس إلى مصيره، ولأنه لا يستطيع أن يضحى لا ببيرينيس ولا بروما، كما أنه يرفض الحل الوسط، يختار الحل الوحيد الباقى لتلبية اقتضاءات شعبه وحبه فى آن واحد: يقرر الانتحار مع بيرينيس:

تيتوس : "كان حبى يجذبنى إليك، ولعلى جئت أبحث عن نفسى وألتمس أن أتعـــرفها. فمـــاذا وجدت؟ ها أنا أرى الموت مرتسما فى عينيك هذا كثير. ولكنى أرى السبيل حيث يمكننى منها الخروج. ولا تتوقعى قط، وقد أجهدتنى كل هذه الهموم، أن أغيض دمعك بزواج سعيد. فالسيادة تتعارض مع زواجك، وتحدثنى بأنى بعد الصخب الذى ثار، وبعد الخطى التى خطوتها قد أصبحت اليوم أبعد ما يكون عن الاقتران بك. وهناك – كما تعلمين– طريق أنبل وأشرف، ولا أضمن، فى النهاية، وعلى مرأى منك، ألا تضرج يدى بالدماء وداعنا المشئوم". (٧، ٦).

ولكن أمام عظمة تيتوس، تعود بيرينيس– هى أيضا– إلى طبيعتها الحقيقية. وتدلنا إشارة مسرحية ثانية خاصة بالإخراج المسرحى على أننا فى

اللحظة الحاسمة، حيث التحول الحاسم للأحداث: "تنهض بيرينيس". لقد فهمت أخيرا معنى قرار تيتوس وتنضم بكامل حريتها وإرادتها إلى قراره:

بيرينيس : "لقد عرفت خطئى، فإنك تحبنى دائما. وإنى أريد فى هـذه **(إلى** اللحظـة المشئومة، أن أكلل بمجهود أخير جميع ما تبقى:
تيتوس) : سأعيش، وسأتبع أوامرك المطلقة. وداعا، يا سيدى، تول المُلك: ولن أراك بعد اليوم".

وبعد أن ذكَّرت أنطيوخس بالهوة التى تفصله عنها، تطلب منه الابتعاد عنها:

بيرينيس **(إلى أنطيوخس)**: "احمل بعيدا عنى تأوهاتك، وأغلال هيامك".

وتنتهى المسرحية بالكلمات الحاسمة التى توجهها لتيتوس:

بيرينيس: "للمرة الأخيرة، وداعا يا سيدى".

وتكون صرخة أنطيوخس:

أنطيوخس: "واحسرتاه!". (*٧*، ٧).

وينزل الستار، وتنتهى المسرحية. فلن يلتقى أبدا تيتوس وبيرينيس، بعد أن جمعتهما التضحية المشتركة بحياتهما.

ومن الجدير بالذكر أن نؤكد أن أعمال راسين المسرحية تبدو وكأنها تعاقب مستمر، بلا عودة إلى الخلف، فلن يعود راسين أبدا إلى ما قد سبق وأن كتبه، بل سيبحث دائما عن سبل جديدة، وسيطرح دائما قضايا جديدة.

ومن بين مؤلفاته، تشكل "أندروماك، وبريتانيكوس، وبيرينيس"، حلقة المآسى التى لا يوجد بها لا تغير مفاجئ ولا إقرار بواقع، وفى قبالتها نجد حلقة المسرحيات ذات حدث مفاجئ وإقرار بواقع، وهى: "بايزيد، وميتريدات، وإيفيچينى، وفيدرا"، وأيضا حلقة الدراما الدينية، وفيها: "إستير، وأتالى".

وبلا شك قد يكون من الضرورى إجراء بحث أدق وأعمق من بحثنا لإثبات بصورة مؤكدة ما إذا كان راسين، على مستوى الأدب العالمى، مبدع هذا النموذج للبطل المأساوى. ولكن هناك شيئا يبدو لنا - على الأقل- محتملا؛ فلو كان راسين قد تأثر بمصدر إلهام من الخارج، فلن يكون عن طريق قراءة عمل ما من الأدب القديم أو من التيار المسيحى؛ بل بصفة أساسية عن طريق الحقيقة الإنسانية الفريدة، التى واتته الفرصة أن يعرفها، وأن يعيشها عن كثب فى كل قوتها، وكل ثرائها: فى پور- رويال - دى شان وخلال چنسينية الجيل الأول.

إن موقف چونى ونيتوس من العالم، وتحديدا من البلاط، ما هو إلا نقل على خشبة المسرح لموقف سان - سيران، وأنطوان لوماتر، وسانجلان، ودو ساسى، وللنساك الأوائل، من البلاط، والعالم الاجتماعى، والسياسى، بل والكنسى لعصرهم.

وكذلك يكون "النفى المديد" لتيتوس، ومعبد القستاليات، باعتباره ملجأ محتجبًا خلف العالم، الترجمة، بلغة محسوسة ووثنية، للحيوات الواقعية المسيحية والروحانية التى أثرت بطريقة حاسمة على فكر وحساسية التلميذ صغير السن، الذى نشأ فى پور- رويال.

وبالطبع، من كان من بين النساك واستطاع معرفة مسرحيات راسين، لم يتعرف فيها على نفسه. فلقد كانوا مستغرقين فى المسيحية لدرجة لا يقبلون معها تغيير زيهم الخارجى. فما العنصر المشترك بين المسيح وآلهة الرومان، بين فستاليات روما وفتيات بور- رويال الطاهرات؟ وأخيرا عندما أعرب أرنو عن إعجابه بمسرحية لراسين، كانت "إستير"، أولى مسرحيتيه المسيحيتين، وأيضا أقلهما جنسينية.

ولكن يبقى أن "أفكار" باسكال ومآسى راسين، وهى الأعمال التى "روّعت" بور- رويال، تشكل أعظم ما خرج من هذا الدير، وأكثر ما يبرر وجوده أمام الأجيال القادمة والتاريخ، بل أعظم أثرا من نساكه. وهذا دليل إضافى على أنه لا يجب أبدا خلط ما يريده البشر ويفكرون فى عمله، وما يفعلونه حقا.

(ب) الدراما الدنيوية

٤- بايزيد

بمأساة "بايزيد"، تدخل أعمال راسين مرحلة جديدة. فالمسافة التى تفصل بين هذه المسرحية وبيرينيس لا تقل عن المسافة التى تفصل بين "الإسكندر" أو "أندروماك" أو "فيدرا" أو "أتالى". فبعد مسرحيات الرفض والعظمة المأساوية، تكون "بايزيد" المسرحية الأولى لمحاولة الحياة والحل الوسط.

بلا شك سنجد فيها بعض التذكر المبهم من المآسى السابقة، ولكنها ستختفى جزئيا بدءا من "ميتريدات" وحتى فى "بايزيد"، وسيعطيها المنظور الجديد معنى مختلفا تماما.

ومن ثم، فعندما تصدينا لمآسى راسين التى كتبها بعد "بيرينيس"، طُرحت علينا العديد من المسائل المنهجية. أولاً، هل ينبغى علينا فى دراسة مخصصة للرؤية المأساوية أن نقتصر على تحليل مسرحيات ثلاث "بايزيد، ميتريدات، وإيفيچينى"- وهى ليست مآسى؟ نعتقد أن ذلك ضرورى، لأن معنى أى عمل يكتمل فهمه - إلى حد كبير على الأقل- بدءا من مكانه فى مجاميع أوسع من الأعمال الكاملة للكاتب، ومن الوضع التاريخى الكامل. ولهذا السبب، إذا كنا نهتم فى المقام الأول "ببريتانيكوس، وبيرينيس، وفيدرا"، فإن تحليل المسرحيات الثلاث المكتوبة بين المسرحيتين الأخيرتين يبدو لنا

مفيدا، بل ضروري، فأية محـاولة لعـزل المآسي الثـلاث – بحصر المعنى– عن أعمال راسين بالكامل يهدد بتشويه المعنى نفسه للنصوص التى نريد دراستها.

ثم نجد أنفسنا أمام مشكلة ثانية، تحيرنا بطريقة أخرى: تشكل "أندروماك، وبريتانيكوس، وبيرينيس" مجموعة متجانسة من مسرحيات رفض العالم والحياة. ولكن عندما يتعلق الأمر بالمسرحيات الأربع اللاحقة، يتضح أن هناك طريقتين مختلفتين للتصنيف كلتيهما ممكنتان، والطريقتين صحيحتان وتكمّلان بعضهما بعضًا. فقد نجمع "بايزيد، وميتريدات، وإيفچينى، وفيدرا"، كمسرحيات يحاول فيها البطل أن يعيش فى الدنيا؛ ولكن قد نفصل الثلاثة الأوائل بما أنها مسرحيات تاريخية عن المسرحية الرابعة التى تعد عودة إلى المأساة. فى المنظور الأول تظهر "بايزيد، وميتريدات، وإيفيچينى" وكأنها دراسات، أو محاولات مؤقتة، واعية أو غير واعية، فى اتجاه فيدرا، وفى المنظور الثانى، تبدو كل هذه المسرحيات وكأنها عمل له ترابطه الخاص، ودلالته المعينة.

وإذا كانت "فيدرا" تدمج فى تركيب جديد عناصر كانت موجودة قبلا بصورة منفصلة فى المسرحيات الدرامية الثلاث السابقة، فأية محاولة لعزل هذا المنظور، أو لوضعه فى الصدارة تهدد بإفساد فهمنا للمسرحيات الثلاث غير المأساوية التى سنشرع الآن فى تحليلها.

فى الواقع، بالنسبة للمؤرخ أو للناقد الأدبى، لا يوجد أخطر من نزع بعض عناصر مؤلَّف من سياقها لإيجاد دلالة خاصة لها، تكون فى معظم

الأحيان اعتباطية. وتثير هذه الطريقة جدلا واسعا عندما يتعلق الأمر بعمل تصورى، أو فلسفى، أو لاهوتى، ويصل هذا الجدل إلى ذروته فى تأويل عمل أدبى أو فنى. لأن فى الفلسفة أو اللاهوت، تكون الأعمال الكاملة للكاتب أعظم من مؤلَّف معزول من هذه المؤلفات، فهى كل عضوى له دلالة خاصة. وهذا يتيح لنا، بل يلزمنا، بأن نؤول كل مؤلَّف من هذه المؤلفات على ضوء مجموعة الأعمال وخاصة على ضوء المؤلفات *اللاحقة*. ولكن الوضع يكون *معكوسا* تماما عندما يتعلق الأمر بإبداع خيالى، بكوْن حدسى لكائنات فردية، وعلاقات فردية، أى بعمل أدبى أو فنى.

لأن فى هذه الحالة، يكون كل مؤلف أو لوحة -*فى نطاق أنهما قيِّمان جماليا*- كلا عضويا مساويا، بل وربما أعظم من مجموعة إبداعات الفنان أو الكاتب.

ومن ثم، سنقوم هنا بفحص "بايزيد، وميتريدات، وإيفيچينى" أولا بوصفها مؤلفات مستقلة، تكتفى بذاتها، ولها ترابطها، ودلالاتها الخاصة، على أن نبين لاحقا - عند دراسة فيدرا- كيف كان راسين، وهو يكتب هذه المسرحيات يجد العناصر التى سيدرجها فيما بعد فى هذا العمل الأخير وكيف كان يعدها خطوة بخطوة.

ولكن قبل أن نتصدى لدراسة هذه المسرحيات، ينبغى علينا أن نوضح مفهوم *المسرحية* التاريخية الذى يبدو أنه ينطبق إلى حد كبير على "ميتريدات"، وإلى حد ما على مسرحيتى "بايزيد وإيفيچينى". وقد يكون لكلمة تاريخ بالفرنسية معنيان مختلفان(١٢)، بل ومتعارضان، ويجب على الفكر الفلسفى أن

يميز بينهما بدقة؛ فى الواقع، ودون أن نؤول استعمال اللغة الشائع تأويلا اعتباطيا، نستطيع إطلاق صفة "تاريخى" على أى حدث *ماض*، كانت له من بعيد أو قريب صلة بالحياة السياسية أو الاجتماعية. وبهذا المعنى، يكون التاريخ معرفة الماضى، ***كأحداث جرت فى الماضى***، دون أى إسناد ***مقصود وواع*** إلى حاضر ومستقبل الفرد والمجتمع. هو علم يريد أن يكون "موضوعيا"، ويشبه – فى بعض جوانبه المهمة على الأقل – الفيزياء والكيمياء والأحياء.

ولكن الكل يعلم أننا عندما نتكلم عن مفكرين، مثل القديس أوغسطين، أو يواكيم دو فيور، أو هيجل، أو ماركس، نقول؛ إنهم قد قاموا بإعداد ***فلسفة التاريخ***، وقد يكون مستحيلا أن نتكلم بنفس المعنى عن فلسفة الكيمياء أو فلسفة الفيزياء. لكلمة "تاريخ" هنا معنى مختلف، لأنها من ناحية تحتوى – خاصة – على الأحداث *الآتية*، أى المستقبل (فهى لا تهتم بالماضى *إلا بالنسبة لهذا المستقبل*)؛ ومن ناحية أخرى، لا تكون قضية التاريخ المحورية – بالمعنى الثانى– الحدث المستقبلى باعتباره حدثًا خارجيًا، يمكن معرفته، بل علاقة هذا الحدث بقيم الأفراد، وبحياتهم، وبسلوكهم، فى الماضى، والحاضر، والمستقبل.

فإذا أخذنا كلمة "تاريخى" بالمعنى الأول، تكون مسرحيات "أندروماك، وبريتانيكوس، وبيرينيس، وفيدرا" – إلى حد ما– مسرحيات "تاريخية". لا شك أن القضية الأساسية لكل هذه المسرحيات، قضية فردية، ولكنها

تتشكل على خلفية أحداث حاسمة فى حياة الشعوب: حرب طروادة، أو حكم نيرون، أو الدولة الرومانية، أو الخلافة على عرش أثينا.

ولكن إذا أعطينا لكلمة "تاريخى" معناها الثانى - كما سنفعل فى الدراسة الحالية - وهو معناها الذى نعنيه عندما نتحدث عن فلسفة التاريخ، ستكون عندئذ هذه المسرحيات الأربع، مثل كل المآسى ***لا تاريخية***. فمن ناحية، يُعرَّف العالم المأساوى بغياب أى مستقبل فردى أو جمعى (***لا يعنى مستقبل الجماعة شيئا فى هذه المسرحيات***، إذ إنه - بالنسبة لقضايا البطل الفردية - تكون علاقة البطل بالعالم ثابتة)، ومن ناحية أخرى لا توجد أية صلة إيجابية بين القضايا التى تسيطر على وعى البطل وحقيقة الحياة الجماعية. فهذه الحياة - مثل أى شىء يكون فى عداد الدنيا- تشكل عقبة، يصطدم بها الإنسان المأساوى، وتجبره على رفض الحياة، والعالم بأسره.

بينما تحتوى المجموعة (بايزيد، وميتريدات، وإيفيچينى) على مسرحيات تاريخية جزئيا، حتى بالمعنى الثانى للكلمة؛ ففى المسرحيات الثلاث، هناك مستقبل واقعى (ميتريدات وإيفيچينى) أو ممكن (بايزيد)، بالإضافة إلى أن لمستقبل الجماعة أهمية حاسمة لحل قضايا البطل الفردية، تلك القضايا المرتبطة به ارتباطا وثيقا (سقوط مراد: ***Amurat***، وحياة أو موت بايزيد؛ الحرب ضد الرومان، وحب كسيفاريس:***Xipharès*** ومونيم: ***Monime***؛ الحرب ضد طروادة، وحياة أو موت إيفيچينى). وقد نلاحظ على الأكثر فيما يخص الصلة الوثيقة بين القضايا الفردية، وقضايا الحياة الجماعية، أن الأولوية ما زالت للفردى فى "بايزيد، وإيفيچينى"؛ بينما فى

ميتريدات" المسرحية الوحيدة التاريخية حقيقةً بالمعنى الضيق للكلمة فيكاد الانصهار أن يكون كاملا، بحيث لم يعد البطل الفرد موجودا؛ فميتريدات، ومونيم، وكسيفاريس لهم نفس الأهمية، وبطل المسرحية الحقيقى هو الجماعة، التى يكوِّنونها - رغم نزاعاتهم - فى نضالهم المشترك ضد الرومان.

وعندما نقوم الآن بتحليل "بايزيد"، نلاحظ أولاً أن المسرحية، رغم أن لها دلالتها ووحدتها الخاصتين، تمثل أيضا انتقالا من المأساة (بيرينيس) إلى المسرحية التاريخية (ميتريدات)، تماما كما ستكون لاحقا "إيفيچينى" انتقالا من "ميتريدات إلى فيدرا".

فى الواقع، تحتوى "بايزيد" وهذا هو ضعفها- على بعض العناصر المشابهة تماما للعناصر الموجودة فى المآسى الثلاث السابقة: *الموقف ومقتضيات الأخلاق المأساوية*. كما فى "بريتانيكوس"، وفى "بيرينيس"، يجد البطل نفسه أمام احتمال الاختيار بين موقفين: *الحل الوسط والموت*؛ ويعرف بايزيد - كما فى المسرحيتين السابقتين- أن الموقف الوحيد الإنسانى حقا، والصحيح حقا، يكون *رفض الحل الوسط* و *قبول الموت طوعا*. ولكن هنا تتوقف أوجه التشابه، وتبدأ الاختلافات التى تغير تماما دلالة الكل. فبخلاف چونى أو تيتوس، لا يعمل بايزيد وفقا لمقتضيات وعيه الخاص. إذ يخضع لتأثير "أتاليد: ***Atalide***" ويحاول أن يخدع "روكسان:***Roxane***"، وأن يراوغ حتى يستطيع الحياة، وبدلا من رفض العالم، يقبل الحل الوسط.

ولا يجب أن نعتقد أن هذا هو التغيير الوحيد، والاختلاف الوحيد، بين "بايزيد" والمسرحيات السابقة، وأننا سنجد فى هذه المسرحية نفس الإطار، ونفس الشخصيات، وبدلا *من البطل المأساوى* الرافض للعالم باسم اقتضاء أخلاقى يدعو للنقاء المطلق، سيكون هناك *البطل الدرامى*، الذى يحاول استمالة الدنيا حتى يستطيع أن يعيش فيها. فى الواقع، تشكل الثلاثية "الإله، الإنسان، العالم" التى استنتجناها بصفتها ماهية الكون المأساوى، مجموعة، وبنية يؤدى فيها تغيير أحد العناصر بالضرورة إلى تغييرات مناظرة فى العنصرين الآخرين، وإلا تسبب ذلك فى عدم الترابط والفشل الفنى.

فإله المأساة الصامت والمحتجب، *الغائب* لأنه لم يكن يعطى البطل أبدا أية نصيحة، ولا أية إشارة حول طريقة العمل والعيش لتحقيق قيمه، كان رغم ذلك *موجودا دائما* فى عالم المسرحية من خلال *وعى هذا البطل نفسه* بوصفه اقتضاء مطلقًا لنقاء، وجملة لا يمكن تحقيقهما فى الحياة الاجتماعية. ولكن هذا الوجود يختفى، فور أن يحقِّر البطل بنفسه من حقيقة مقتضيات وعيه، بالعمل ضد قيمه نفسها أو بالتصالح مع العالم. فى هذه الحالة لن تستطيع الآلهة بعد الآن العثور على حقيقة درامية إلا بوصفها آلهة خارجية سماوية (أرسلتها العناية الإلهية) كما فى "إيفيچينى"، أو باعتبارها تجسيدًا للعدالة والنظام بهدف معاقبة الأخطاء كما فى "بايزيد"، إلاَّ إذا ما قام انصهار البطل والعالم فى الدراما التاريخية بإلغاء أى تعال، وذلك عن طريق خلط الحياة الاجتماعية بالآلهة، كما فى "ميتريدات". ولهذا السبب نفهم لماذا

أصبحت آلهة "بريتانيكوس" و"بيرينيس" المأساوية والمحتجبة، آلهة العدالة والانتقام الدرامية فى "بايزيد".

ولكن فى الثلاثية، الإله، الإنسان، العالم فربما يلحق التغيير الأعمق بالعنصر الأخير. وكان هناك اختلاف نوعى، وهوة منيعة تفصل – فى المآسى الثلاث السابقة – بين العالم والبطل. فكان العالم لا يحقق مقتضيات أخلاقه، وهو البطل المأساوى، النقى، المطلق، الذى لا يعترف بقيمة نسبية ولا بدرجة الاقتراب، ويبدو له العالم وكأنه حقيقة *سلبية تماما*: كل ما كان يجرى فيها مجرد من القيمة والدلالة الأخلاقية، وليست له أهمية. كما كانت مجموعة العقبات المنيعة فرصة ليظهر باطنه، وليجد نفسه، وحسب.

ويتغير هذا الوضع بالضرورة فور أن يحاول البطل التصالح مع العالم والعيش فيه. ومن الضرورى أن يكون للتقارب رجع على بنية كون المسرحية. فمقابل انخفاض المستوى الإنسانى للبطل، يكون هناك ارتفاع متساو فى المستوى الأخلاقى للعالم؛ وبدلا من الاختلاف النوعى، والهوة المنيعة، نجد اختلافا فى الدرجة. فإذا توقف البطل عن أن يكون خيِّرا تماما، فالعالم أيضا يتوقف عن أن يكون سيئًا تمـــاما، حتى اللحظـــة التى ينصهران فيها فى "ميتريدات". ومن ثم – وهذا شىء يبدو لنا مهمًا للغاية – بدلا من العالم السكوني، وغير المبالي، والمجرد من الدلالة فى "أندروماك، وبريتانيكوس، وبيرينيس، وفيدرا"، نجد عالمًا ديناميًا متحركًا، *متوجها* نحو تحقيق الخير (أو بالأحرى، نحو *ما* يمثل الخير *فى المسرحية*، وتكون له قيمة إيجابية). وهذا لا يعنى أن يتحقق عالم الخير بالضرورة وبقواها

الخاصة. فهذا مجرد توجه. يتعاهد "حكمت:*Acomat*"، وروكسان، وأتاليد على العمل ضد مراد؛ ويقاتل كسيفاريس، ومونيم، وميتريدات ضد الرومان؛ كما تريد الشخصيات الرئيسية فى "إيفيچينى" النصر للإغريق والهزيمة للطرواديين.

ولا شك أن الشر ما زال موجودا فى هذا الكون، ولكنه لا يكوّن العالم، بل مجرد جزء منه، جزء مبعد خلف خشبة المسرح (مراد)، أو تابع (فرناس:*Pharnace*) أو غائب فى "إيفيچينى". وفى "بايزيد"، يقابل – بتماثل – هذا الشر الخير، وأيضا آلهة النظام والعدالة، ويكون مثلهم محتجبا خلف خشبة المسرح، وإن لم يكن متفرجا سلبيا وغائبا، بل قوة نشيطة وفاعلة، تتدخل من الخارج فى كون المسرحية. ونرى جميع الشخصيات فى هذا النزاع بين الخير والشر، من ناحية بايزيد، ومن الناحية الأخرى حكمت، وروكسان، وأتاليد، يتخذون جميعا موقفا متوسطا بين إحدى هاتين القيمتين المتضادتين.

وأحيانا، يبدو العالم أسمى أخلاقيا من البطل. فإذا كان بايزيد مذنبا أمام الآلهة وأمام نفسه بسبب الكذب الذى يقبله سعيا لأن يعيش، فإن روكسان وحكمت الأنانيين، والمجردين من المروءة، وخاصة من القيم التى تعلو بالفرد وتتجاوزه، لا يقاومان الشر ولا ينحازان للخير، شرط أن يستطيعا العثور فيه على إشباع أهوائهما وتحقيق مصالحهما. ومقارنة ببايزيد، فموقفهما هذا يحظى على الأقل بسمو الصراحة وغياب الكذب.

ولا جدوى من إضافة أن فى كل هذه الملحوظات، لا يتعلق الأمر بأحكام تقويمية خارجية نصدرها على الشخصيات وعلى سلوكهم[١٣] (وقد نجرؤ على إثبات أن هذه الأحكام كانت بالفعل أحكام راسين فى ١٦٧١)، بَل على معنى وقيمة هذا السلوك فى كون المسرحية، ذلك الكون الذى أبدعه راسين بكتابة "بايزيد".

ونستطيع الآن أن نرسم الخطوط البنيوية للكون الذى سيدور فيه الحدث: بطل ليس خيِّرًا تماما لأنه حاول أن يعيش بفضل أكذوبة حل وسط، وعالم ليس شريرًا تماما، تجه فى تحركه نحو انتصار الخير، مما يجعل الحل الوسط محتملا، وأخيرا آلهة تمثل وحدها مقتضى نظام وعدالة مطلقة، وسينتهى بها الأمر، باسم هذه العدالة، إلى معاقبة الدنيا والبطل. هذا هو الإطار الذى ستجرى فيه أحداث "بايزيد".

أمَّا تحليل الحدث، فسنحدده بخطوط أسرع وأكثر إيجازا من تحليل المسرحيات السابقة، تحديدا لأنها تمثل توترا *أخلاقيا* أقل، ولأن التحليلات النفسانية للشخصيات أو الاجتماعية والسياسية للمواقف تأتى عندنا فى المرتبة الثانية.

كالمعتاد، تلخص الأبيات الأولى أساس المسرحية فى إشارة تتعلق بالمكان الذى يدور فيه الحدث. لقد انتهك حكمت وعثمان (*Osnin*) الموانع المتوعِّدة لدنيا تعيش تحت التهديد والرعب، فالتقيا فى مكان، كان مجرد حضورهما إليه فى الماضى، قد يقودهما إلى الهلاك. إذ إن أحداثا – سنعرفها

فيما بعد- قد زعزعت أركان العالم، وأصبحت الحواجز أقل صلابة، رغم أنها ما زالت موجودة، وما زالت تهديداتها تثقل على كاهل البشر:

حكمت: "هيا اتبعني. إن السلطانة ستأتى إلى هذا المكان.

عثمان: ومتى كان يسمح لنا، يا سيدى، بالدخول إلى هذه الأماكن، التى كان مدخلها محرما حتى على أنظارنا؟ فى الماضى، كان هلاك صاعق جزاء مثل هذه الوقاحة".

ولكن من الماضى إلى اليوم، جرى تغيير نوعى، فالزمن حقيقة فى المسرحية[١٤]:

حكمت: "عندما تلم بكل ما يجرى، فسوف لا يفاجئك دخولى إلى هذه الأماكن"[١٥].

فالذى حدث بالفعل هو أن روكسان - التى تحب بايزيد- وأن حكمت - الذى تملكته الغيرة من الملك، بعد أن استولى هذا الأخير على مقاليد الحكم- يعدان للقيام بثورة فى القصر لخلع مراد، الشرير والمستبد، وإحلال بايزيد، الطيب والفاضل، بدلا منه.

ولكن لم تكن سلطة مراد قد استقرت بعد. فجيش الانكشاريين ما زال يتردد، ويداخله الشك، ويفكر فى الوقت الذى كان الوزير يحكمه فيه. والسلطان يعيش لحظة حاسمة، عشية معركة سيقرر مصيرها إخلاص الجيش، وضمنيا ستتحدد فرص ملكه، أو على العكس فرص العصيان:

عثمان: "فكما أنه يخشاهم دائما، هم أيضا يخشونه. إنهم يتحسرون على زمن كان جميلا فى قلوبهم العظيمة، حين كانوا يحاربون تحت إمرتك وكانوا واثقين بالنصر.

حكمت: ماذا! أتظن، يا عزيزى عثمان، أن مجدى الغابر لا يزال يدغدغ بسالتهم، ويعيش فى خواطرهم؟

عثمان: إن نجاح المعركة، سيحدد موقفهم. يجب أن ننتظر من السلطان النصر أو الهروب. فإذا فر، لا يساوركن شك أبدا، حين يفخرون بمصيبته، وسرعان ما يتبعون الخسارة بالحقد، ويعللون، يا سيدى، خسارة المعركة على أنها حكم من السماء، هبط لينتقم من مراد." (I، ١).

وتقرر روكسان الانضمام إلى مشروع حكمت، ولكنهما لا يثقان كليهما تماما فى حليفهما بايزيد، ويخشى الاثنان – عن حق– أن يخونهما إذا ما تمكن من السلطة. ومن ثم، يريدان ضمانات: حكمت يتزوج بأتاليد، وهى أميرة من الأسرة الملكية، وروكسان تتزوج ببايزيد. وستكون لهذه الضمانات فوائدها: إذ سنرى بايزيد– وقد بكّته ضميره على عزمه، واجتاحه الشعور بالخطأ بسببه– يحاول الوصول إلى الحكم مستعينا بوعود لا يعزم الوفاء بها. ولم يعد فحسب الوضع كما فى المآسى السابقة، التى تضع البطل فى ناحية، وقباله العالم فى الناحية الأخرى، بل نجد أن العالم وبايزيد ينضمان فى صراع ضد مزاد، ممثلا للشر فى أقبح صوره، وفى نفس الوقت، يحاول كل واحد تحقيق مصالحه، أو إشباع أهوائه بالانقطاع عن الآخرين أو بإهمالهم.

ولا يمكن أبدا الفصل بين مزيج الشر والخير، بين الأنانية والانجذاب نحو الفضيلة. وتبدأ صفقة المغبون؛ ويدور الحدث حتى منتصف الفصل الرابع على الحدود بين الدراما، والكلام والأحاسيس المصطنعة.

فى هذا الحدث، كل الشخصيات تجمع بين الفضيلة والإثم. فعندما تريد روكسان الانحياز إلى جانب الخير، فهى تقدم على تلك الخطوة لإرضاء أنانيتها؛ ولكن، من ناحية أخرى، عندما تهجر بايزيد، فهى تقرر ذلك لأسباب أخلاقية، لمعاقبة الذى خانها. فذراعها أداة للعدالة الإلهية، من بين وظائف أخرى تؤديها؛ ولتحقيق هذا الانتقام، وهو فى نفس الوقت عقوبة، يصل بها الأمر إلى حد هلاكها هى أيضا، وبكامل وعيها. وتدرك روكسان ذلك فتقول:

روكسان: " لو أنى أقدمت على كل شيء من أجله، وهو لم يفعل كل شيء من أجلى، ففى اللحظة نفسها ودون أن أفكر إذا كنت أحبه، ودون أن أستوضح إذا كنت أسعى لهلاكى، سأتخلى عن الجاحد". (*I*، ٣).

أمَّا حكمت – السياسى الداهية، الذى لا يفكر إلا فى مصالحه – فلا ينحاز إلى جانب الخير ضد الشر بصورة قاطعة وصريحة، وذلك من بداية المسرحية وحتى نهايتها.

ولا تملك أتاليد الشجاعة لإتمام أى عمل، سواء اتسم بالأنانية أو المروءة، إذ فور أن تشرع فى عمل، تقدم على العمل المضاد على طول الخط.

وأخيرا، يظل بايزيد، بنياته الخيِّرة وأفعاله الآثمة، غامضا حتى فى ذنبه، لأنه لا يتصرف من تلقاء نفسه، بل يدع أشكال سوء الفهم تنشأ وتتفرع.

فى هذا الكون، لا شىء مما يحدث يمكن أن يكون ضروريا، أو بالأحرى كل شىء فيه *عرضى بالضرورة*. فكان من المحتمل جدا أن تنجح خديعة بايزيد؛ وفى هذه الحالة، لأصبحت لدينا ملهاة من ذلك النوع الذى سيكتبه "ماريڤو: *Marivaux*" لاحقا (يتم الصفح عن روكسان، فتتصالح مع العاشقين...إلخ). ولكن راسين اختار الدراما. ربما كان يشعر أنه يحافظ بهذه الطريقة على وحدة المسرحية، أو بالأحرى أنه لا يتخلى عنها، خاصة وأنها كانت مهددة فى هذا العالم الدرامى بوجود آثار مأساوية سبق أن ذكرناها (إحساس بايزيد بالخطأ، اقتضاء النقاء المطلق من جانب الآلهة). ويتيح اختيـــار الخاتمة لراسين أن يؤكد - بصورة اصطناعية إلى حد ما- هذه الوحدة بالإشارة طوال الحدث إلى تهديد مراد على الصعيد الأرضى، وإلى غضب الآلهة على الصعيد الأعلى(١٦).

ولكن، لو كان راسين قد استمر فى هذا الاتجاه، لجازف بشق وحدة الحدث بصورة أكبر، فهو يؤكد على العنصر الضرورى فى كون، يكون فيه كل ما هو مهم عرضيا. ومن ثم، فهو لا يستطيع أن يقود إلى النهاية الدرامية نفسها -أى الكشف عن الخديعة- إلا *بطريقة عرضية، حتما وطوعا*: إغماء أتاليد واكتشاف الرسالة. ولا يمكن تصور مثل هذا الحادث العجيب فى مأساة، وإن *بدا هنا ضروريا فى الدراما*، وهذا يؤكد المسافة التى تفصل بايزيد عن المسرحيات الثلاث السابقة.

ولا يبقى بعد ذلك إلا الانتهاء من الحدث، الذى يؤدى إلى اختفاء كل الشخصيات. يتم قتل بايزيد وروكسان، ويلجأ حكمت إلى سفنه المعدة للإبحار، وتنتحر أتاليد بعد أن تشير إلى أن نهايتها تعبير عن عدالة عليا لابد وأن تتحقق، رغم كل هذه الفوضى:

أتاليد: "أنتم، يا من أقلقت مجدكم، وأزعجت راحتكم، أنتم أيها الأبطال، ينبغى عليكم جميعا أن تحيوا فى هذا البطل. وأنت أيها الوزير التعس، وأنتم أيها الأصدقاء البائسون، وأنت ياروكسان، تعالوا كلكم، أيها المتآمرون علىَّ، قوموا جميعا بتعذيب عاشقة ولْهَى، وأخيرا اقتصوا لأنفسكم قصاصا عادلا". (٧، ١٢).

فى ملحق لهذه الدراسة، سنعود مرة أخرى لفحص العوامل التاريخية التى قد تكون أثرت على راسين فى هذا الانتقال من المأساة إلى الدراما. ولكننا نريد الآن فحسب الإشارة إلى قضية تتعلق بالمجال الفنى المحض، وخاصة بعلم النفس الفردى؛ ومن ثم، فهى تتجاوز خبرتنا، وأيضا إطار الدراسة الحالية.

فمن بين مسرحيات راسين التى توالت منذ "أندروماك" وحتى "أتالى"، تعتبر "بايزيد" أقلها نجاحا وأهمية. وهذا يرجع بلا شك إلى حد كبير إلى التباين بين العناصر *المأساوية* التى مازالت تحتفظ بها، والطابع *الدرامى* لإجمالها، أساسا. ولكن لا يبدو لنا أن هذا التباين تفسير كافٍ، أو بالأحرى يحتاج إلى التفسير، هو الآخر.

فى الواقع، ورغم أن بناء المسرحية متين، فهى تبدو لنا وكأنها واجب كتبه أستاذ فى الأدب وفى مهنة الكتابة، أكثر من أن تكون عملا عاشه مؤلفه

بقوة. فهل نجرؤ على الإيحاء بأن هذه المسافة بين وعى راسين الذاتى وموضوع مسرحيته هو الذى يفسر جزئيا احتمال هذا التفكك فى الكون الذى أبدعه؟ أى أن راسين ينخفض مستواه عندما يبتعد عن المأساة؟

فى هذه الحالة، قد تلقى دراسة "بايزيد" ضوءا ما على القضية، المهمة والصعبة، للعلاقات بين الظروف التاريخية والطابع الفردى، فى الإبداع الأدبى. وإن كان كل ما يتعلق بعلم نفس الفرد يبدو لنا أرضا زلقة حتى نخاطر بالدخول فيها، ونفضل ترك هذا المجال لآخرين أقدر منا على الاهتمام بهذه القضية والقيام بمهمة الرد عليها.

٥ـ ميتريدات وإيفيچينى

‹I›

ليست هاتان المسرحيتان مأساتين بالمعنى الدقيق (تماما مثل بايزيد) ولا تدخلان فى إطار دراستنا. وهذا ينطبق خاصة على "ميتريدات"؛ ففى مشروعها – على الأقل– كانت هذه المسرحية محاولة لتجاوز المأساة، على أكثر الأصعدة جذرية ومحايثة، أى على الصعيد التاريخى.

وقضية الدراما التاريخية معقدة، وقد تقتضى دراسة جادة لـــ"ميتريدات" أبحاثا مستفيضة مثل تلك التى بدت لنا ضرورية فى محاولة توضيح – جزئيا– قضايا المأساة. وبالطبع لا يمكن الشروع هنا فى دراسة من هذا النوع.

ومع ذلك، إذا تكلمنا عن "ميتريدات"، فسيكون ذلك جزئيا، وبقدر ما يكون ضروريا، لفهم دلالة "فيدرا"، وبنيتها، وخاصة تكونها.

فى الواقع، "ميتريدات" هى المسرحية التاريخية الوحيدة، التى حاول راسين كتابتها (وربما كانت الوحيدة من هذا النوع بين الأعمال الممثلة للأدب المسرحى الفرنسى؛ بينما مع "شكسبير، وجوته، وشيللر، وكلايست: ***Kleist***، وبوخنر: ***Büchner***...إلخ" يكون المسرح التاريخى ممثلا على نطاق واسع فى الآداب الأوربية الأخرى)، هى المسرحية الوحيدة التى أراد أن يعرب

فيها عن وجود اتفاق عميق وفعال، عبر كل القضايا المحتملة والموجودة على السطح، بين الإنسان والعالم باعتبارهما صيرورة تاريخية، عن إمكان تذليل جميع النزاعات الفردية، الواقعية بالطبع وإن كانت مؤقتة وقابلة للحل بفضل التاريخ والمهمة التاريخية للأبطال، بينما كان طابعها، الحتمى والمنيع يشكل الأساس الأنطولوچى للمآسى السابقة وأيضا لـ"فيدرا"، تلك المأساة التى سيكتبها بعدها بقليل.

ولكن، إذا كان تيتوس وچونى، بطلىّ مأساتى الرفض، وهى المآسى التى لا يوجد بها تغير مفاجئ ولا إقرار بواقع، لا يفكران فى احتمال حياة مجتمعية صالحة، وإذا كانت مصالحة الإنسان مع العالم أصبحت مستحيلة فإنه يوجد عنصر مشترك بين "ميتريدات وفيدرا"، رغم كل الاختلافات، لأن المسرحيتين تطرحان قضية إمكان حياة صالحة فى العالم؛ بل وتقع هذه القضية فى قلب هاتين المسرحيتين، رغم أن إجاباتهما ليست مختلفة فحسب، بل أيضا متضادة.

كانت "بريتانيكوس وبيرينيس" مأساتى الرفض، وستكون "فيدرا" مسرحية محاولة العيش فى الدنيا، بصورة صحيحة وكاملة، مأساة الضلال، والخطأ، والإقرار بالواقع؛ ومن ثم فالمسيرة من "بيرينيس" إلى "فيدرا"، كانت "بايزيد وإيفيچينى" وخاصة "ميتريدات" – دراما الحياة فى العالم- مراحل مهمة وعلى الأرجح ضرورية.

وتظهر العلاقة بين "ميتريدات وفيدرا" على الصعيد السطحى، أى صعيد الموضوع، والحكاية. فرفيقة الملك الغائب تحب ابنه، وعلى إثر شائعة كاذبة

بموت الملك، يصبح الاعتراف بهذا الحب مشروعا، ويعمل على خلق وهم بأن الإنسان قد يعيش بريئا من جرم أو ذنب فى هذا العالم؛ ولكن عودة الملك تجعل من هذا الاعتراف جريمة غير متعمدة[١٧].

إنه موضوع "ميتريدات" وأيضا "فيدرا"، ومن غير المؤكد تماما أن هذا التماثل قد نتج عن اختيار إرادى. فمن المحتمل– وإن لم تكن لدينا أية أدلة– أنه بعودة راسين إلى المأساة، يكون قد استعاد– عن وعى أو بدون قصد – موضوع "ميتريدات" القديم لتصويب خطأ فى المنظور، وهو الوهم الذى نتج عن مسرحية ١٦٧٣.

ولكن الصلة بين المسرحيتين لا تنتهى عند التشابه فى الموضوع، وإن ظل سطحيا، بل هو أعمق من ذلك. فى الواقع، يبدو لنا أن "ميتريدات" تعبير عن أمل، عن حقيقة *عاشها* راسين، وقد ساعدته يقينا على تصور "فيدرا" وكتابتها.

فقضية الظروف النفسية والسيرية للإبداع الأدبى صعبة ومعقدة؛ ومن ثم، فنتقدم بتردد وخوف على أرض نشعر بأن قدرتنا فيها محدودة. ومع ذلك، إذا تخيلنا عند الاقتضاء كاتبا يكون قد تصور "فيدرا" دون أن يكون قد عاشها بأية طريقة كانت، فقد يبدو لنا متاحا افتراض أن إبداع هذا العمل قد تيسر كثيرا بكون الكاتب قد عاش حقيقةً أمل توافق دنيوى بين الأضداد، ولكنه قد اضطر للإقرار بأن هذا الأمل كان باطلا ووهما.

وليس هنا مجال مناقشة إذا ما كان الأمل الناجم عن معاهدة صلح الكنيسة فى ١٦٦٩، وخيبة الأمل التى ظهرت جلية فى ١٦٧٥، تشكلان

الخلفية النفسية التى دفعت براسين إلى تصور "فيدر"؛ ولكن يبقى صحيحا مع ذلك، حتى لو اقتصرنا على صعيد المؤلفات الأدبية، أن يعد التفكير فى مسرحية الأمل التاريخى وكتابتها فى ١٦٧٣،١٦٧٢ (مهما كانت الخلفية الفردية والنفسية لهذه المسرحية) شرطا مفيدا، وربما كان ضروريا لتخيل وتصور مسرحية الأمل الخائب، مأساة الوهم، والإقرار بالواقع(١٨).

باختصار، إن وجود "ميتريدات" بين مأساتين، "بيرينيس وفيدرا" – أو على وجه الدقة بين "بايزيد"، وفيها آثار مأساة الرفض والشك فى مواجهة الدنيا- قد ترك أثرا باقيا على هذه المأساة، بينما "إيفيچيى"- التى تتبئ بالمأساة الجديدة- تمثل الذروة، وقمة الأمل اللازم ذاتيا، ومجتمعيا، وهى المسرحية الوحيدة (إذا تركنا الإسكندر جانبا) التى تشيد بصفة أساسية بالدولة والملك(١٩).

ولكن علينا أن نضيف أن بين التفاؤل التاريخى – المستهدف، وإن لم يتحقق- فى "ميتريدات"، والتفاؤل الفردى فى مسرحيات كورنى الدرامية، على سبيل المثال، اختلافا مناظرا للاختلاف الذى يفصل بين الفكر الجدلى- حتى فى خطوطه الأولى- والفكر العقلانى. فلا يزال تفاؤل كورنى ***سابقا للمأساة***، بينما التفاؤل فى "ميتريدات"- وإن كان فى مراحله الأولى- تفاؤلا اجتاز المأساة وتجاوزها، هو تفاؤل ***لاحق بالمأساة***. فى الحالتين، يكون هناك مرة ***تفاؤل المجد***، ومرة أخرى ***تفاؤل الأمل***. ويركز الأول على ***الحاضر***، والثانى على ***المستقبل***، وهو ما يظهر، على سبيل المثال، فى أن البطل الراسينى رغم الاختلافات بين "بريتانيكوس، وبيرينيس، وميتريدات، وفيدرا"،

لا يطرح أبدا قضية التضحية بحبه من أجل العقل، بل يطرح فحسب قضية إمكان إنقاذ الإنسان كاملا بجمع الأضداد: العشق الفردى وأيضا الواجب الاجتماعى والعقل[٢٠].

وبعد أن حددنا بايجاز الصلات التى تربط "ميتريدات بفيدرا"، حان الوقت لنتساءل لماذا تكون أولى هاتين المسرحيتين أضعف من الثانية، أدبيا ومسرحيا. لماذا هذا التفاوت بين المشروع وتنفيذه؟

تقتضى هذه المسألة إجابتين: (أ) على صعيد النقـد الجمالى الداخلى، و(ب) على صعيد نفسية راسين الفردية.

وعلينا أن نبين أولا لماذ لا تكوِّن شخصيات "ميتريدات" المختلفة وعلاقاتهم المتبادلة كونا مترابطا، ثم لماذا ترك راسين هذا التفكك يستمر.

فيما يتعلق بعلم النفس الفردى، نعترف بأن هذا المجال يتجاوزنا، ورغم ذلك أجزنا لأنفسنا كتابة بعض التأملات السريعة حول غياب الترابط الداخلى، الذى يبدو لنا أنه أهم عيوب المسرحية.

بالفعل، هناك تناقض واضح فى "ميتريدات" بين التاريخ (بمعنى الحكاية، والموضوع) ونفسية الشخصيات.

لا شك أن راسين كان كاتبا كبيرا جدا، وأنه قد شعر بمقتضيات المسرحية التاريخية المتعددة، خاصة ذلك المقتضى الذى يتطلب انصهار البطل، والعالم، والآلهة، علما بأن مواجهة البطل للعالم والآلهة تكوِّن الكون المأساوى.

وبدلا من الثلاثية: البطل، والعالم، والآلهة، نجد فى "ميتريدات" ثلاثة أبطال متساوى الأهمية، ميتريدات، ومونيم، وكسيفاريس الذين لا يواجهون بعضهم بعضًا؛ بل يكوّنون معا عالم المسرحية، أمَّا الآلهة، فهم مستغرقون فى المثولية وأصبحوا عديمى الجدوى بسبب وجود البطل فى العالم؛ وسيقوم التاريخ بوظيفتهم؛ فنعلم عرضا أن الآلهة مرتبطة بحضور الجماعة، وبالتالى سيكون من الصعب على جنود ميتريدات أن يهزموا العدو فى روما نفسها، حيث ستؤيدهم آلهتها:

فرناس (*Pharnace*): "أيكون هذا العدو أقل بطشا من ذى قبل، وهل يسهل عليهم قهره فى عقر داره، وعلى مرأى من آلهته؟" (*m*، ١).

ولكن رغم هذه البنية الدقيقة والمرسومة بإتقان، فتنفيذ المسرحية يشوبه قصور. أولا لأن المهمة التاريخية غير موجودة لا فى نفسية الشخصيات ووعيهم، ولا فى المسرحية جميعها، بينما كان ينبغى عليها أن تكون المحرك الأساسى للكل، وتحل محل الآلهة، وتوفق بين كسيفاريس وميتريدات، وتحول فى شخص ميتريدات الجانب المتوحش إلى إنسانى، وتشق فى نهاية المسرحية، ولأول مرة فى المسرح الراسينى، منظورا للمستقبل. ولغياب هذه المهمة التاريخية، فأقل ما يمكن قوله، إن لهذه المسرحية موضوعين، واحد تاريخى (محاربة الإمبراطورية) والآخر فردى (حب مونيم)، والموضوعان غير مترابطين بما فيه الكفاية، إذ يسيطر الأول على بنية المسرحية وعلى مشروعها، بينما يسود الثانى – وبوضوح– على التنفيذ. ولا يعد هذا تأويلا،

بل يقوله لنا النص الراسينى صراحة. فيرفع الستار بالفعل على موقف يبدو للوهلة الأولى أنه تاريخى:

كسيفاريس: "كانت الأخبار تأتينا صادقة، يا "أربات:*Arbate*"؛ فقد انتصرت روما، ومات ميتريدات".

ونترك هذا الملك ولدين:

كسيفاريس: "تعيسيْن لا وفاق بينهما".

ويستطرد كسيفاريس قائلا:

كسيفاريس: "فرناس، منذ أمد طويل، يميل إلى روما، وهو يأمل الآن الحصول على كل شىء منها، ومن المنتصر؛ أمّا أنا، فأظل وفيًا لوالدى أكثر من أى وقت مضى، وأضمر للرومان بغضا أبديا".

ولكن فى الواقع، كل هذا ظاهرى، فالأمر لا يتعلق – أو على الأقل فى الجوهر– بصداقة فرناس للرومان أو بعداء كسيفاريس لهم، بل بقضية فردية محضة:

كسيفاريس: "ومع ذلك، فليس لكراهيتى، ولا لأطماعه، أى دخل فيما بيننا من شقاق، إنها مونيم الجميلة".

أربات: ماذا تقصد، يا مولاى؟

كسيفاريس: "إنى أحبها، ولا أريد كتمان شعورى بعد الآن، فلم يعد لى منافس سوى أخى".

وعندما يهم- بعدها ببضعة أبيات- بشرح أسباب موقفه العدائى تجاه روما، سنجد أن هذه الأسباب ليست تاريخية على الإطلاق، بل هى – كما يقال- على طريقة كورنى. فلا يشعر كسيفاريس ببغض أيديولوچى، تكون أسبابه المباشرة والأصيلة الإحساس الوطنى أو الكفاح ضد المعتدى مثلا، أو حتى الوفاء للملك، بل قضية المجد، بالمعنى الفردى لهذه الكلمة.

فكسيفاريس يريد مسح إهانة كانت أمه، الغيور من مونيم، قد وجهتها فى السابق لميتريدات.

فلقد أحب كسيفاريس مونيم، لزمن طويل، قبل ميتريدات:

كسيفاريس: "كنت أول من رأى الملكة... وأول من أحبها".

إلا أن:

كسيفاريس: " وهالنى ما علمته فى مثل هذا الوقت البغيض، من أن أمى قد استجابت لعروض الرومان؛ وحتى تثأر لوفائها من زوج خائن، أو أملا منها فى أن تستدر عطف پومپى (*Pompée*) علىَّ، خانت... أبى تصور ما حل بى بسبب جرم أمى! لم أعد أرى فى والدى مزاحما. ونسيت حبى الذى اعترضه بعشقه: ولم يتمثل أمامى إلا ما لحق به من إهانة. وهاجمت الرومان" (*I* ، ١).

يجد كسيفاريس نفسه أمام اختيار، عنصريه فردين: من ناحية حبه لمونيم، ومن ناحية أخرى رغبته فى استدراك خيانة أمه، لأنه يشعر بأنه تسبب فى حدوثها.

وفيما بعد سيقول لفرناس:

كسيفاريس: "وهناك فوق كل ذلك الجرم الذى ارتكبته أمى". (*I* ، ٥).

ولن يكون التاريخ بالنسبة له إلا وسيلة خارجية، وضمنيا عرضية، لمسح الإهانة.

ولم ترتبط مونيم- فى النص على الأقل- إلاَّ مرة واحدة بمحاربة الإمبراطورية، ويكون الاختيار بالنسبة لها بين حبها لكسيفاريس وواجبها أن تطيع ميتريدات؛ وحتى عندما صدت مناشدات فرناس، باسم عدائها للرومان الذين قتلوا شقيقها لم تملك أن تقول سوى هذه الكلمات المقتضبة:

مونيم: "لا يمكننى حشد جيش ضد روما ولا أملك صولجانا ولا جنودا للأخذ بالثأر. وأخيرا ليس لى إلا قلب واحد. كل ما أستطيع عمله، أن أبر بوعدى لأبى، وألاَّ أخضب يدى بدمه إذا تزوجتك وأنت حليف الرومان". (*I*، ٣).

من الصعب القول؛ إن الأمر هنا مجرد ذريعة لصد الرجل الذى لا تحبه، أو إذا كانت حقا تشعر بهذه الكراهية لروما، التى ربما أثرت على وفائها لميتريدات وعلى حبها لكسيفاريس.

ومع ذلك – وإن بدا الأمر غريبا– فعند مونيم ترتبط المهمة التاريخية بقضاياها الفردية بصورة طبيعية، رغم أن مونيم أقل الشخصيات إشارة إلى هذه المهمة التاريخية، فالرجل الذى تحبه عدو للرومان، والذى ترفضه حليفهم.

ومن المهم التنويه ببعض السمات فى شخصية مونيم، التى سطرها هنا راسين بسرعة، وسيعود إليها مطولا فى مسرحيات لاحقة، خاصة فى شخصية فيدرا.

أولا المفارقة:

مونيم: "كنت ملكة لزمن طويل، اسميًا فحسب، وفى الواقع كنت أسيرة، وأصبحت الآن أرملة لزوج، لم يكن قط زوجا لى". (*I* ، ٢).

مونيم: "صرت جارية متوجة". (*I* ، ٣).

ونجد أيضا المفارقة عند كسيفاريس:

كسيفاريس: "هل تريدين منى أن أهرب من أمامك، وأن أكف عن لقائك؛ ولكن الملك ألحقنى بحاشيتك كم أنا سعيد وتعس فى نفس اللحظة! يا لها من هاوية فظيعة تدفعيننى إليها، حين تبوأت قمة المجد والسعادة!. يا لك من بائس يا كسيفاريس. يحبونك ويهجرونك". (*II* ، ٦).

ولكن يجب أن نلاحظ أن فى كل هذه المقاطع، يخضع كسيفاريس للمفارقة بسلبية، ولا يتحمل مسئوليتها، ومن ثم فليست هناك أية صلة بينه وبين الشخصية المأساوية.

وعلينا أيضا أن نؤكد على صفة أخرى تربط مونيم بچونى، وبيرينيس، وفيدرا. فالمسرحية بالنسبة لها تبدو -حتى قرب الانقلاب النهائى- كلحظة تعيش فيها بصدق لأول ولآخر مرة، فى آن واحد:

مونيم: "ولكنى على الرغم من أحكام (الواجب) القاسية، أرانى مضطرة للكلام لأول مرة، ولآخر مرة". ((*II*، ٦).

مونيم: "ماذا! أصحيح أنى سوف أتنفس الصعداء لأول مرة؟". (*VI*، ١).

ميتريدات: "إن هذه لآخر مرة، فانتهزيها وامتثلى لأمرى". (*VI*، ٤).

وهذه اللحظة، وربما كانت الأهم فى المسرحية، تتميز بطابعها الفريد، عن عمد:

مونيم: "أخيرا، أتنفس الصعداء، وقد خلصتنى السماء من المساعدات الملحفة، التى كانت تربطنى بالحياة. لقد أصبحت سيدة نفسى، وأود أن أتصرف فى مصيرى كما يحلو لى، ولو لمرة واحدة فى حياتى". (*V*،٢).

وأمَّا شخصية ميتريدات، فهى نفسها شخصية بيروس، ونيرون، وإن كان علينا أن نضيف لها مهمة تاريخية إيجابية، فكان الصراع ضد الرومان الذى سيحسن من صورتها فى النهاية، بأن يهبها سمة إيجابية على صعيد

القيم الإنسانية. وقد يكون ميتريدات- الإنسان فى حياته الخاصة والمواطن العام، العاشق والملك، فى آن واحد- إنسانا كاملا، لو لم نعثر ثانية على ازدواجية (الإنسان- العالم) داخل شخصيته الفردية - بدون أى جمع عضوى تقريبا- وإن كان قد تم إلغاء هذه الازدواجية فى المسرحية. فميتريدات - إلى جانب صراعه ضد الرومان بطريقة جادة وضرورية- يحب مونيم حبا غيورا، وعنيفا، ومتسلطا، وبدون ورع أخلاقى؛ وهذا الوضع لا يطرح أية مشكلة نفسانية أو جمالية، إذ إن العنصرين لهما ما يبرر وجودهما باسم علم النفس الواقعى والمشروع المسرحى للتمثيلية؛ ولكن ما ليس له أساس لا فى الواقعية النفسانية، ولا فى بنية كون المسرحية، أن عنصرى الشخصية يتمتعان كليهما باستقلالية شبه تامة، ويبدو أن الواحد لا يؤثر إطلاقا على الآخر. فعلى سبيل المثال، لا ينوى ميتريدات - وهذا أمر طبيعى- الاتفاق مع الرومان ليتمتع بامتلاك مونيم، ولكنه - وهذا شىء غريب - لا يفكر جديا، إلاَّ فى النهاية، فى قبول حب مونيم وكسيفاريس باسم نفس الصراع ضد الإمبراطورية.

ولقد شعر راسين بالمشكلة، فأضاف المشهد الخامس للفصل الرابع، والذى يحتوى على كل ما كان يمكن لميتريدات أن يتبصره فى سلوكه:

ميتريدات: "ولكن ما معنى غضبى هذا؟ وماذا أقول؟ تريد أن تضحى
بمن أيها المسكين؟ بابنك! هذا الابن الذى تهابه روما! والذى
يستطيع الأخذ بثأر أبيه! ولم أسفك دماء لا غنى لى عنها؟ آهٍ!
هل لدىَّ من الأصدقاء من أعتمد عليهم الآن بعد الذى حل بى

بسبب هزيمتى؟ الأحرى بى أن أفكر، وأفكر فى كسب حنانه. فأنا فى حاجة إلى من يثأر لى، وفى غنى عن حبيبة. ماذا! أليس من الأفضل أن أتنازل عنها لابن أريد الحفاظ عليه، ما دام فقدانها ضروريا؟ " (*VI*، ٥).

لكن هذا المشهد قد أدرج فى المسرحية بطريقة مفتعلة، لأن التأملات التى أعرب عنها ميتريدات لم تؤثر مطلقا على سلوكه السابق تجاه مونيم، ولن تؤثر لاحقا على سلوكه تجاهها. ويكون لدينا انطباع بأن الصعيدين يتجاوران فى شخصيته، ولا يندمجان عضويا.

ومن ثم، فإن جمعهما فى نهاية الفصل الخامس، عندما تخاطب مونيم ميتريدات وهو يحتضر، باسم الحرية والتاريخ، قائلة:

مونيم: "عش، يا سيدى، عش، من أجل سعادة العالم، ومن أجل حريته التى لا تقوم إلاَّ عليك وحدك. عش، لتنتصر على عدو مغلوب، لتثأر"

تكون إجابة ميتريدات، الذى لم يعد يشعر بأى إحساس فردى، ولا بأية غيرة، وهو فى حضرة موت وشيك:

ميتريدات: "لقد انتهى الأمر، يا سيدتى، ولقد عشت. وأنت يا بنى، فكِّر فى نفسك. أخفيا عنهم إلى حين اسميكما وحياتكما. هيا، وتحفَّظا".

وأمَّا رؤيته المستقبلية حينما يلفظ أنفاسه الأخيرة، فتكون:

ميتريدات: "سوف يهلك فرناس إن عاجلا أو آجلا، دع للروما مهمة التنكيل به. (إن البارثيين الذين أبقوهم لنصرهم الفاصل، هم الوحيدون الذين رفضوا الخضوع لهم: هيا، الحقوا بهم. هيا إلى ذلك الشعب الشجاع، احملا جثمانى إليه أنا واثق، بل لدى دليل أكيد، أن حقولهم السعيدة سترتوى بدماء الرومان)".

وتكون كلمات كسيفاريس الأخيرة:

كسيفاريس: "آهٍ يا سيدتى! فلنضم آلامنا، وتعالى لنجوب العالم بحثا عمن يأخذ بثأره". (٧، ٦).

وقد نستطيع تبرير هذه الكلمات من الناحية النفسانية، وإن ارتبطت بصلات واهية مع فصول المسرحية السابقة.

ولقد شعر راسين بذلك، فقام بحذف السطور التى وضعناها بين قوسين، بعد الطبعة الأولى. ولم تتأثر خاتمة المسرحية بهذا الحذف، بينما كان الوضع مختلفا تماما فى الروايات المختلفة لخاتمة "أندروماك". كل عناصر الخاتمة بقيت هنا على حالها: تحول ميتريدات، ورؤية المستقبل، واستمرار الصراع بواسطة كسيفاريس ومونيم مجتمعين.

فعندما قام راسين بحذف ثمانية أبيات من عشرين، أو بالأحرى ثمانية من عشرة، كانت ترسم رؤية المستقبل التاريخى، خفف فحسب من نقص وحدة المسرحية، وجعله أقل ظهورا، ولم يكن بوسعه أن يعالجه بطريقة قاطعة إلا بتغيير المسرحية تغييرا شاملا أو بتغيير معناها.

تتضح أيضا إلى حد كبير بنية "إيفيچينى" إذا وضعنا هذه المسرحية في المكان الذى تشغله فى أعمال راسين بين "ميتريدات وفيدر".

من خلال "بايزيد وميتريدات"، رأينا راسين يتخلى تدريجيا عن المأساة ويتوجه نحو الدراما الدنيوية. ولكننا رأينا أيضا أن بقايا بعض العناصر المأساوية، المتعارضة مع هذه الدراما، كانت تعوق مسيرته، فلم يستطع، أو لم يرد، التخلص منها: ولقد أوضحنا كيف أنه فى المسرحيتين، كانت هذه البقايا تنال من وحدة الدراما أو من ترابطها، أو على الأقل تحول دون تحقيقها تماما.

فى حالة "إيفيچينى"، يبدو لنا الوضع أكثر تعقيدا، وذلك لأنها فى آن واحد متطابقة ومختلفة: "متطابقة" من حيث إن وحدة المسرحية، كما هى الحال فى "بايزيد وميتريدات"، يشوبها الاضطراب بسبب وجود الكون السماوى، المُرسل من العناية الإلهية، والذى لا يدع مكانا للمأساة، والكون المأساوى الذى لا يدع مكانا للعناية الإلهية؛ و"مختلفة" لأننا نستطيع التحدث، بشأن "إيفيچينى"، عن وجود ***كون*** سماوى ***وكون*** مأساوى، وهو ما كان مستحيلا فى تحليل "بايزيد أو ميتريدات".

ففى تلك المسرحيتين، كانت العناصر الدرامية والعناصر المأساوية تتداخل فى أى موقف، وداخل أية شخصية، مما يضعف المستوى الفنى

للمسرحية كلها، وأيضا لكل عنصر من عناصرها المكوِّنة. والحال مختلفة تماما فى "إيفيچينى"، المكوَّنة من *عالمين* مترابطين تماما ومتجانسين، وإن تكوَّن كل واحد منهما من شخصيات ومواقف مختلفة، ولا تربطهما إلا صلة دقيقة وخارجية تماما، وهما: *الكون السماوى* ويشمل أجاممنون، وإيفيچينى، و"أخيل:*Achille*، وكليتمنستر:*Clytemnestre*، وأوليس:*Ulysse*"، *والكون المأساوى* ويشمل إريفيل.

يصل كل كون منهما بفضل تجانسه إلى مستوى فنى يتجاوز من بعيد أى مقطع من المسرحيتين السابقتين، وإن افتقر العمل ككل – تحديدا بسبب هذه الازدواجية– للوحدة التى تستطيع وحدها أن تجعل عملا أدبيا " قيما" تماما بمعنى الكلمة. ومن ثم، ورغم الجمال الأكيد لبعض المشاهد ولبعض الأبيات، وأيضا للكتلتين اللتين ذكرناهما – طالما نتأمل كل كتلة على انفراد، أو ندفعها إلى الأمام ونهمل الكتلة الأخرى– فيبدو أنه من الصعب أن نضع "إيفيچينى" فى نفس مستوى مسرحيات راسين الأخرى المترابطة، أى فى نفس مستوى "بريتانيكوس، وبيرينيس، وفيدرا!، وأتالى".

وقبل أن نقدم على تحليل هذين الكونين باختصار، والذى يشكل جوارهما الدراما، يبدو لنا من الضرورى التوقف بضع لحظات عند العلاقات التى تربطهما، ما دامت واقعية هذه الصلات، أو عدم واقعية، هى المتسببة فى القضية نفسها على مستوى المسرحية الفنى.

للوهلة الأولى، هناك شخصيتان مشتركتان فى الكونين: أخيل – لأن إريفيل تحبه– والآلهة التى تدين إريفيل وتنقذ إيفيچينى.

وليس من الضرورى أن نذهب بعيدا فى تحليلنا لنلاحظ أن فى الحالتين هذه الصفة ظاهرية فحسب، فأخيل لا ينتمى على الإطلاق لكون إريفيل. لا شك أن إريفيل تحبه، ولكن هذا الحب لا ينشئ أية صلة، ولا أية قناة بين الشخصيتين، حتى إن إريفيل لا تقدم على البوح بحبها ولا مرة واحدة. ولا يشعر أخيل تجاهها لا بحب ولا بكراهية، ولا يمثل وجودها بالنسبة له لا خيرا ولا شرا، ولا يكن لها إلا نفس المشاعر التى يكنها لأى شخص آخر من المخيم أو من عالمهِ الذى قد يراه للمرة الأولى. وتكون مروءته ورفقه المهذب، التعبير عن الطابع المجهول لعلاقة إنسانية فى عالم متحضر. ومن ناحية أخرى، ورغم حبها، لن تجد إريفيل أبدا الوسيلة للتأثير على حياة أخيل، وللتدخل بأية درجة فى الأحداث التى تجرى داخل الكون السماوى، ولن تكون لمحاولتها الوحيدة صدى إلا على سير قدرها الخاص.

وكذلك – ورغم المظاهر– فإن الآلهة التى تنقذ إيفيچينى من وهم البشر الخادع، وتلك التى تدين إريفيل مختلفون تماما وليس بينهم قاسم مشترك إلا الاسم. وذلك لا يعود إلى أنهم يتصرفون بطريقة مختلفة فحسب، فليس فى ذلك شىء مفحم، إذ إن نفس الكائنات تستطيع أن تتصرف بطريقة متناقضة– بل لأن *لا شىء* فى المسرحية يبرر، ويفسر، ويذكر هذا التناقض.

بلا شك كان فى إمكان راسين بدءا من الموقف المتخيل، وبدءا من مخطط المسرحية، أن يمنح حقيقة ما للنزاع بين الكونين. كان من الممكن أن يؤدى به ذلك نحو مأساة وفقا لنموذج "فيدرا"، أو ربما للنموذج الشكسپيرى. ولكن المهم، أنه لم يقدم على هذه الخطوة، ولا يوجد فى المسرحية التى كتبها

أية علاقة درامية حقيقية – إيجابية أو سلبية – تربط هذين الكونين غير المتجانسين والغريبين. وإذا كنا نريد بأى ثمن إيجاد كلمة للتعبير عن وجودهما فى المسرحية، فقد نستطيع ملاحظة أن شخصيات كل كون تشاهد، باعتبارهم متفرجين صامتين وعاجزين، أحداث الكون الآخر. ولا يعد ذلك علاقة كافية لخلق وحدة درامية.

ويظهر غياب الصلات بين كون إريفيل المأساوى وكون إيفيچينى السماوى حتى على الصعيد المباشر للبنية الدرامية. فإريفيل لا تظهر لا فى الفصل الأول ولا فى الفصل الخامس (ولقد كان سرد أخيل الطويل (*V*، ٦) تحديدا، والذى ينهى المسرحية، من منظور *المتفرج* العادى).

ومن بين الثلاثة عشر مشهدا من الفصول الثلاثة التى تكون فيها إريفيل حاضرة، نجدها أربع مرات وحدها مع "دوريس: *Doris*" المؤتمنة على أسرارها؛ وست مرات باعتبارها شاهدة صامتة(*II*،٢ و ٦؛ *IV*، ١٠)، أو تقريبا صامتة (*II*، ٤، *III*،٤، حيث لا تتفوه فيها إلاّ بالكلمات التالية: "ماذا أسمع؟ " و"يا إلهى، يا له من خبر(*)"، وفى (*II*، ٧) حيث أعربت عن دهشتها فى ٦ أبيات)؛ وبالتالى، فى المسرحية كلها، وخلال ثلاث مرات، ***يبدو*** أن حوارا ***يرسم خطوطه الأولى*** بين إريفيل وشخصيات العالم السماوى.

فى المشهد الأول من هذه المشاهد الثلاثة (*II*،٣)، تلاحظ إريفيل فحسب الاختلاف ***الجذرى*** الذى يفصل بين وضعها فى العالم والوضع الذى توجد فيه إيفيچينى، ويحتوى مشهد آخر (*III*، ٤) على وعد أخيل بإطلاق

(*) جاءت هذه الكلمات على لسان إريفيل فى المشهد الخامس، وليس الرابع.

سراح إريفيل بناء على طلب إيفيچينى. وليس لهذا الوعد بإطلاق السراح - وهى إحدى محاولتى راسين لربط الكونين - *أية أهمية* ولا أية *دلالة* فى إجمالى المسرحية؛ بل لم يستطع إدخالــه إلا فى شكل حــوار طرشان، وســوء تفــاهم مطلق بين الشركاء، سوء تفاهم جذرى لأنه لا يقوم كما كانت الحالة فى "الحوارات المنفردة" للمآسى السابقة على تدرج أخلاقى وإنسانى، على اختلاف فى المستوى بين أبطال المسرحية الذين يسعون للاقتراب من بعضهم بعضًا، دون أن يتلاقوا أبدا. أمَّا أخيل وإيفيچينى، فهما يكفيان نفسهما بنفسهما، هما يعدان إريفيل بالحرية، مدفوعين بحاجة إلى نشر السعادة حولهما، وبأن يكونا كريمين بطريقة مجردة وعامة، لأنهما مقتنعان بأنه ينبغى على العبد بوصفه عبدًا أن يتمنى هذه الحرية، وإريفيل توافق على ذلك حتى تتمكن من الابتعاد، وحتى لا تكون مضطرة لمشــاهدة سعادة أخيل وإيفيچينى، والتى تمثل لها اليأس. ويبقى المشهد الآخــر(*II*،٥) الذى يحاول فيه راسين إقامة حوار بين إريفيل وإيفيچينى؛ ولكنه اضطر هنا أيضا، للوصول إلى هذا الحوار الكاذب، أن يدرج فى المسرحية حادثا لم يكن - يقينا - ضروريا فى سير الحدث؛ وهذا الحــوار أيضا هو حوار طرشان، مماثل لما سبق أن قمنا بتحليله. ومن المهم أن نشير إلى أنه، لتحقيق هذا الحوار، اضطر راسين إلى معالجة طباع إريفيل معالجة اعتباطية - وهى الشخصية المأساوية على وجه الدقة - بــأن جعلها تؤدى كوميديا حقيرة، بالكاد لها ما يبررها، فجعلها تثبت أنها لا تحب أخيل، وتظهر سخطا كاذبا لم تنخدع به إيفيچينى لدى رؤيته للحظة واحدة. (بالإضافة إلى أن هذا المشهد بدا لراسين نفسه مفتعلا ومدرجا قسرا فى إجمالى المسرحية، حتى إن

إيفيچينى لن تتذكر أبدا هذه الغيرة، وإن كان لها ما يبررها، ولن نلقاها بعد ذلك فى تطور الأحداث اللاحق).

وبعد أن وضحنا ازدواجية الكونين، يبقى لنا أن نتساءل لماذا لم يتخل راسين عن شخصية إريفيل، ومن المؤكد أنه شعر بذلك أكثر من أى أحد آخر، أو بالأحرى لماذا أدرجها فى الإعداد الدرامى لموضوع حيث لم يكن يتوقعها أحد. يحتمل هذا السؤال إجابتين مختلفتين، وفقا لموقعنا عند أحد المستويين المختلفين للتحليل. أولاً، الإجابة التى يعطيها لنا راسين بنفسه فى المقدمة، ويقول فيها إنه لولا " شخصية إريفيل الموفقة " ما كان جرؤ قط على كتابة هذه المأساة: "أية مشابهة للحق فى أن أدنس خشبة المسرح بمقتل إنسانة فاضلة ولطيفة مقتلا فظيعا، مثلما يفترض أن يكون عليه تجسيد إيفيچينى؟ وأيضا أية مشابهة للحق فى أن أختم مسرحيتى بعون تقدمه إلهة وحيلة مسرحية، وبتحول ربما يكون قد حظى ببعض المصداقية فى زمن يوريبيد، ولكنه قد يكون غير معقول، وعجيبًا جدا فى زماننا؟" ولكن هذا يعنى فقط: (أ) أن راسين لا يقبل التضحية بإيفيچينى، البريئة تماما، وهذا حقيقى، و(ب)، أنه كان راضيا بتجنب "إلهة وحيلة مسرحية"، حتى وإن كانت مساندة الأسطورة لهما تجعلهما مرجحتين، بل ولم يتردد فى إدخالهما فى "فيدرا". فى الواقع، لم يكن ما يعنيه، الترجيح فى ذاته؛ بل الدراما المحددة التى كان يزمع كتابتها، *دراما* "إيفيچينى" *السماوية*، التى لم تكن تقبل لا تضحية ولا حيلاً مسرحية. ويبقى أيضا أن نتساءل لماذا، رغم صعوبات

الموضوع الفنية والتى لم يتغلب عليها تماما، ظل راسين متمسكا بموضوع "إيفيچينى" ولم يتخل عنه قط؟

وعندما نطرح السؤال على هذا المستوى –الوحيد المثير حقا للاهتمام– قد يبدو السؤال بدون إجابة بل وغير معقول بالنسبة لعمل المؤرخ الأدبى التقليدى؛ فى الواقع، يحيلنا السؤال بالضرورة إلى حالة راسين النفسية. ولا نرغب فى الإبحار طويلا فى هذا المجال، ولكن يبدو لنا أن التقاء حالة الشاعر النفسية بالوضع السياسى فى حينه (اتفاقية صلح الكنيسة بدءا من ١٦٦٩، والوحدة الوطنية، والحرب ضد هولندا التى كانوا يتوقعون أن تكون قصيرة والتى امتدت على غير التقديرات، وشكوك راسين رغم أمل بمصالحة يعززها حل وسط استمر أربع سنوات، ولكن أيضا استئناف عمليات الاضطهاد الوشيكة، التى كانت تلوح بالضرورة – بالنسبة للكاتب المقيم فى البلاط نفسه– بإشارات متعددة مهددة، لا نستطيع الحكم عليها اليوم) ذلك الالتقاء يجعل افتراض علاقة مقبولاً؛ لا شك أن العلاقة معقدة ومن الصعب تحليلها، ولكن رغم ذلك نستطيع التقاطها فى خطوطها الرئيسية، من ازدواجية كانت تتقاسم وعى الشاعر، وازدواجية تميز العمل الذى كان يكتبه. ومن المحتمل أن تكون ازدواجية الكونين المأساوى والسماوى – التى تبدو لنا جلية، على أنها ضعف *فنى* فى المسرحية– هى تحديدا الطابع الذى جعل من هذا العمل التعبير الأكثر ملاءمة لما كان يشعر به راسين ويكابده حين كان يكتبه. فالموهبة والعبقرية لا تكفيان حقا لجعل التعبير الأدبى *لأى مضمون كان* كاملا وقيما *فنيا*؛ وترابط الكون حيث يجد

هذا المضمون تعبيره، يكون فى رأينا شرطا – ليس كافيا بالطبع- بل على أية حال *ضروريا* للقيمة الجمالية لأى عمل أدبى أو فنى.

وبعد هذه الملاحظات المتقدمة، يمكننا الآن تحديد موقع "إيفيچينى" فى إجمالى أعمال راسين، وأيضا بالنسبة لـ"ميتريدات" التى سبقتها، و"فيدرا" التى سيكتبها راسين بعدها بقليل. رأينا أن "ميتريدات" – فى مشروعها على الأقل- كانت قمة الآمال المحايثة والدنيوية فى أعمال راسين، ولكن ثبات المقولات الفردانية الخاصة بالمأساة أعاق تنفيذها الفنى. انطلاقا من هذا التحليل، استطعنا ملاحظة أن "إيفيچينى" تقدم فى نفس الوقت تقدما نحو الأمل الدنيوى (ولكن ليس فى شكله المحايث، بل السماوى) وبمعنى عودة إلى المأساة، ولكن إلى مأساة فيها تغير مفاجئ وإقرار بالواقع، والتى ستزدهر تماما فى "فيدرا".

فإذا قارنا بين كون "ميتريدات" وكون "إيفيچينى" السماوى، سنجد أن هذا الأخير أكثر ترابطا وأكثر تجانسا؛ ولنقتنع بذلك، يكفى أن نقارن بين غياب الحقيقة فى الصراع ضد روما فى أولى هاتين المسرحيتين، وحقيقة الحرب ضد طروادة وموضعها المركزى، بوصفه محرك للأحداث ولسلوك الشخصيات فى "إيفيچينى". لكن داخل هذا التقدم نفسه – مع البقاء فى الكون السماوى- يجب علينا ملاحظة أن بين احتمالى تجاوز المأساة (والرؤية الچنسينية)، أى بين الدراما التاريخية التى تستغرق الآلهة فى المثولية والدراما الدينية التى تظهر تدخل الآلهة فى الدنيا- تلك الدراما التى سيحققها

راسين بصورة كاملة فى "إستير وأتالى"- سيكون الاحتمال الثانى الأكثر وضوحا. فبالنسبة للبشر، الآلهة حاضرون وفاعلون بقوة.

ولكن إلى جانب الكون السماوى- وبوصفه مقابلاً يحد منه- يقع كون إريفيل المأساوى، وباستثناء المشهد الوحيد الذى ذكرناه (II-٥)، يجسد هذا الكون مقدما وعن كثب المأساة التى يقع بها تغير مفاجئ ويكون فيها إقرار بواقع، ومثالها "فيدرا [٢١]".

وهكذا، خلال حقبة المسرحيات الدنيوية من "بايزيد" إلى "إيفيچينى"، كان هناك إعداد تدريجى- فى الخلفية بالطبع- ولكنه رغم ذلك كان مؤكدا للعناصر التى ستجتمع لإبداع "فيدرا"، فجاء "بايزيد" بوهم حياة ممكنة فى الدنيا، و"ميتريدات" بالموقف، و"إيفيچينى" بالشخصية، ويسرت مصادفة خارجية بلورة الكل فى خيال الشاعر، وكانت كافية حتى تخرج التحفة الفنية إلى الوجود.

وبتحليل كونى إيفيچينى، سنفهم – نظرا لموضوع دراستنا الحالية- أننا عكسنا أهميتهما فى المسرحية، بأن منحنا جل اهتمامنا إلى الكون المأساوى، وليس إلى الكون السماوى، الذى يقع بلا شك فى المقام الأول. ولكن ثمة قاسماً مشتركا بين الاثنين: فوضعهما يتحدد بالنسبة للمأساة الإغريقية، وخاصة بالنسبة لسوفوكليس. فـ"أندروماك"، وبريتانيكوس، وبيرينيس"، كانت – كأشكال للمسرح المأساوى- إبداعا أصيلا تماما لراسين. ولولا هذه المسرحيات الثلاث، لكان للتصور الأرسطى للمأساة- التى لا يوجد بها تغير مفاجئ ولا إقرار بواقع- طابع نظرى محض، بالنسبة للباحث فى الجمالية،

الذى ما كان يستطيع أن يلائمها أى مضمون محسوس. ومع "بايزيد"، و"ميتريدات"، كان راسين يتقدم فى طريق الدراما، الذى سيتطور لاحقا فى الأدب الحديث. ولكن فى "إيفيچينى" و"فيدرا" فحسب، سيستعيد الإسناد إلى مواقف وشخصيات المأساة الإغريقية (تماما كما سيستعيد لاحقا فى المسرحيتين الدراميتين الدينيتين العنصر الآخر الأساسى لهذه المأساة، أى الجوقة، إذ إن اتحاد الشخصية المأساوية والجوقة -كما سبق أن قلنا- عقبة منيعة أمام الكاتب الحديث).

فى عالم مسرحيات سوفوكليس، تكون الآلهة مخادعة، ولا يمكن للبشر أن يعيشوا فيه إلا فى الوهم، وفيه تقود المعرفة إلى فقدان البصر وإلى الموت.

أمَّا كون إيفيچينى الذى يظهر فى البداية وكأن له بنية مماثلة، فيتضح خلال المسرحية أنه – فى الواقع- المقابل المطلق لكون مأساة سوفوكليس. إذ إن الآلهة الذين يمثلون العناية الإلهية، يؤثرون، ويتدخلون بلا شك فى حياة البشر، ولكن – على طريقة إله المسيحية- ليساعدوهم فى إنجاز مهامهم على أكمل وجه. ووفقا لصورة الإنسان الموصوم بالخطيئة (المسيحية) فالبشر فاقدو البصر، ولكن يكمن فقدانهم للبصر فى أنهم لا يثقون فى العناية الإلهية، ويسيئون تأويل رد الآلهة على السؤال الموجه إليهم، ويعتبرونه تهديدا، رغم أنه يعلنهم بحماية العناية الإلهية؛ وبدلا من أن يتحدوا ليخضعوا للآلهة ويحبوهم يناصبون العداء لبعضهم بعضًا، ويثورون، ويريدون الاستقلال عن الآلهة، بل والتساوى بها.

تبدأ المسرحية بإشارتين خاصتين بالإخراج المسرحى، تشيران فى آن واحد إلى الزمن حيث تقع المسرحية، وإلى موقف الشخصية المأساوية؛ وهاتان الإشارتان موجودتان فى بداية ونهاية المشهد الأول:

أركاس (*Arcas*): "إن ضوء الغسق الضعيف لا يكاد يضىء لك ويهدينى السبيل".

أجاممنون: "ها قد انبلج الصباح يصفعنا ويغمرنا بنوره".

باستثناء كلمة "يصفعنا"، هذان البيتان يحددان زمن المسرحية لأجاممنون، وإيفيچينى...إلخ، وأيضا لإريفيل. ولكن إذا كان الصباح بالنسبة للمجموعة الأولى- وإن بدا فى البداية "يصفعهم"- سيتضح فى الواقع أنه يحميهم، بينما سيظهر فى الخاتمة أنه صفع إريفيل، الشخصية التى ينطبق عليها بدقة هذا التعريف المحدد لزمن أية مأساة، يحدث بها تغير مفاجئ وإقرار بواقع.

ويعتبر هذا المشهد بكامله استعادة دقيقة إلى حد ما لموقف مآسى سوفوكليس. وإن كان علينا أن نضيف هذه السمة الخاصة براسين: لو كان الأبطال عند سوفوكليس- فى معظم الأحيان- مأساويين دون أن يدروا، فإن شخصية إيفيچينى- رغم أنها غير موجودة فى موقف مأساوى حقيقى، بل *ظاهرى* فحسب- يكون لديها وعى بالموقف، حتى وإن كان خاطئا مثلما كانت حال الأبطال عند سوفوكليس؛ ويعد هذا الوعى بالموقف تحليلا دقيقا للبطل المأساوى.

عند سوفوكليس، يستطيع البشر الحياة – وتجسدهم الجوقة– لأن الوهم قد أفقدهم البصر، بينما ينبغى على البطل أن يغادر الحياة لأنه – طوعا أو بسبب اختيار الآلهة المحتم– قد قُضى عليه بمعرفة الحقيقة، وهى أن العظمة الإنسانية وحماية الآلهة متعارضتان، وأيضا أن السعادة والمعرفة متضادتان. وسنجد هذا التحليل نفسه فى الأبيات الأولى من "إيفيچينى"، وقد قام بتعديله وعى أجاممنون بعظمته وبموقفه:

أجاممنون: "أجل، إنه أجاممنون، إنه مليكك الذى يوقظك. هيا، تعرَّف على الصوت الذى يقرع أذنيك.

أركاس: أنت بنفسك، يا مولاى! أى أمر جلل جعلك تستبق الفجر فى البكور؟ إن ضوء الغسق الضعيف لا يكاد يضىء لك ويهدينى السبيل، فعيناك وعيناى وحدهما الساهرتان فى "الأوليد". أتراك سمعت فى الأجواء بعض الضوضاء؟ وهل ستستجيب لنا الرياح بعد هذه الليلة الليلاء؟ ولكن كل شىء ساكن، الجيش، والرياح، وإله البحر نپتون.

أجاممنون: كم هو سعيد، ذلك الذى رضى بحظه المتواضع وتحرر من نير الغرور الذى يغلنى إليه، ويعيش بعيدًا عن الأضواء حيث تواريه الآلهة".

ويعتقد أجاممنون أنه قد فهم معنى رد الآلهة على سؤاله، ورأى فى هذه الإجابة تهديدا وطلبا بالتضحية بإيفيچينى، فيقرر العصيان على الآلهة:

أجاممنون: "تملكتنى الدهشة، كما يمكن لك أن تتصور، وشعرت بدمائى تتجمد فى عروقى. ولبثت معقود اللسان. فأذنت الآلهة، ودون أن أسمع شيئا، نذرت، على مذابحها، أن أعصيها".

ولكن، يظل أجاممنون واعيا لحدود قواه. ولن يعتقد، كما سيفعل أخيل، بأن فى إمكانه التساوى مع الآلهة، بل وأن يحل محلها، وإنما صوَّر نفسه شخصية مأساوية، حائرًا بين مشاعره باعتباره أبًا، ووعيه باعتبارها مواطنًا وملكًا، ملزمًا بالخضوع لآلهة مملكته:

أجاممنون: "إن ابنتى هالكة لا محالة إذا ما وطئت قدمها "الأوليد"، وكالكاس (*Calchas*)، الذى ينتظرها ههنا، سيكتم دموعنا ويستنطق الآلهة؛ وسيستمع الإغريق المذعورون لصوت الدين وحده، ذلك الدين الساخط علينا، قلت لك، اذهب وأنقذها من ضعفى إياه. ولكن إياك أن تندفع بتهور أحمق وتكشف أمامها –على الأخص– سرى المشئوم".

وينتهى المشهد ببيت يذكرنا بالمخاطر التى تمثلها الحياة والمعرفة للبطل المأساوى:

أجاممنون: "ها قد انبلج الصباح يصفعنا ويغمرنا بنوره". (*I*، ١).

وفى المشهد التالى، سيتمادى أخيل فى ضلاله حتى إنه يساوى نفسه بالآلهة:

أخيل: "إن الشرف يتكلم، وهذا يكفى: فكلامه من وحى إلهنا، إن الآلهة فى أيامنا هم السادة الحاكمون؛ ولكن مجدنا يا سيدى من صنع أيدينا وحدها. فلمَ نعذب أنفسنا بقراراتهم العليا؟ علينا أن نفكر لنجعل أنفسنا خالدين مثلهم، ولندع الأقدار تنفذ مشيئتها، ولنهرع إلى حيث تعدنا البطولة بمصير خطير كمصيرهم". (*I* ، ٢).

وفى المشاهد التالية، سيظهر أوليس، المهموم فحسب بقوانين الحرب والمملكة، وسنراه يطالب بالخضوع – مهما كان الثمن– للآلهة الشريرة والقاسية كما يراها؛ وستظهر أيضا كليتمنستر، الأم التى تحاول أولاً الدفاع عن ابنتها ضد القضاء الإلهى، وأخيرا إيفيچينى الطاهرة تماما، والتى لا تتمتع بأية روح للتمرد، وتقبل قرارات الأب وعقاب الآلهة.

وتسيطر على المسرحية فكرة الآلهة القساة والمنتقمون للمأساة القديمة:

أجاممنون: "أيتها السماء العادلة، أهكذا حين تحققين انتقامك، تقطعين كل أسباب حيطتى الباطلة. سأستسلم، وأدع الآلهة تضطهد البراءة". (*I*،٥).

أجاممنون: "إن الآلهة منذ زمن لتقسو علىَّ وتصم آذانها عنى.

إيفيچينى: يقولون إن كالكاس يعد قربانا مهيبا.

أجاممنون: ليتنى استطعت قبلا أن أخفف من ظلمها". (∏، ٢).

أجاممنون: "وا أسفاه! أيتها الآلهة العظيمة، أمَا كان ينبغى عليكم، حين فرضتم علىَّ قانونا بهذه القسوة، أن تتركوا لى قلب الأب!". (*VI*، ٥).

وسنجد مرة أخرى نفس مغالاة أخيل، الذى يشعر بأنه متساو مع الآلهة:

أخيل: "صدقى على الأقل، صدقى، أننى طالما كنت على قيد الحياة، فحكم الآلهة عليها بالموت سيذهب عبثا. إن هذه النبوءة لهى أكثر صدقا من نبوءة كالكاس". (*III*،٧).

ولكن فى النهاية، سيتضح أن هذه الآلهة، ليست شبيهة بآلهة المأساة القديمة المنتقمة، بل آلهة رحيمة، عادلة، وسماوية، تشبه إلى حد كبير إله المسيحية. أمَّا بالنسبة لشخصية إيفيچينى نفسها، فكان غياب تطاول البطلة ينبئ بها.

كتب راسين فى مقدمة المسرحية: "أية مشابهة للحق فى أن أدنس خشبة المسرح بمقتل إنسانة فاضلة ولطيفة مقتلا فظيعا، مثلما يفترض أن يكون عليه تجسيد إيفيچينى؟"؛ يشير راسين بهذه الكلمات إلى الطابع المضاد للطابع المأساوى، بل وفى نهاية الأمر بالطابع المسيحى للمسرحية.

ويتبين المشاهد ببطء أنه وصل إلى انقلاب كامل للموقف. فى المشهد الأول، المعسكر النائم، النبوءة، أجاممنون الملك وقد عاقبته الآلهة، وهو منعزل عن الآخرين إذ يعرف أنه مستيقظ بينما هم نائمون، البطل الذى يضيء له "ضوء الغسق الضعيف"، ولكنه رغم ضعفه "يدين الآلهة" ويحاول أن يقاومها، وسرعان ما يشعر أن الصباح قد انبلج يصفعه ويغمره بنوره؛ كل هذا الذى كان يبدو أنه يعلن عن موقف شديد القرابة بالمأساة الإغريقية، ما كان فى الواقع إلا مظهرًا خادعًا، فالآلهة لم تكن قاسية بل سماوية. وليس

أجاممنون بطلا مأساويا، استيقظ بينما الآخرون نيام، بل هو فرد فى معسكر أخيل وكليتمنستر وأوليس، ذلك المعسكر الذى ينام؛ أمَّا البطلة المترفّعة بوعيها فى مقابل ضلال البشر العاديين، فهى إيفيچينى البريئة؛ ويكون الضلال هو التمرد، والحقيقة الخضوع لإرادة الآلهة؛ وبدلا من المظهر المأساوى، حلت الحقيقة المسيحية محله، واستوعبت مدينة الرب المدينة القديمة.

ولكن إلى جانب مدينة الرب وفى مواجهتها، تكون مدينة الإنسان المأساوية؛ بلا شك، تكون عاجزة فى محاولتها النيل منها، ولكنها أبية، وتكفى نفسها بنفسها، إنها عالم إريفيل. وتعتبر إريفيل وفيدرا، فى مسرحيات راسين، الشخصيتين الأقرب إلى المأساة القديمة. تقف إريفيل فى مواجهة كل الآخرين – ولذلك تظل حديثة– وحيدة تماما، متمسكة بمعرفة حقيقية لا تزال تجهلها، وإن كانت ستقتلها، متمردة على ظلم الآلهة، عاشقة للنقاء حتى فى الخطأ، فتحول فى لحظة الموت إدانة الآلهة إلى انتحار طوعى، تلك هى إريفيل التى تفصلها هوة منيعة عن كل الذين يعيشون فى كون سماوى، بعد أن انحطوا إلى مصاف دمى تحركها الخيوط. ومنذ دخولها على خشبة المسرح، تقوم بتعريف نفسها:

إريفيل: "لا يجب أن نثقل عليهما، يا دوريس، لننسحب ولنتركهما بين يدى أب وزوج، وعندما يندفق الحب بينهما مشبعا رغباتهما، فلنطلق العنان لحزنى وفرحهما. إننى أجهل من أكون؛ وإمعانا فى الهول، ثمة هاتف يوثقنى إلى جهلى، وعندما أريد أن أستفهم عن الدم الذى أتى بى إلى الوجود، يهددنى بألا سبيل إلى ذلك إلا بهلاكى".

وبصورة مفارقة، تحب إريفيل أخيل، مضطهدها، وقاتل أسرتها، وهادم لسبوس (*Lesbos*) الهمجى، ولكنها لا تستطيع رفض كل ما قد يقدمه أخيل أو إيفيچينى لها. ويشين أهلها "حبها المجنون"، والذى يمثل التماهى معهم معنى حياتها نفسه. ولا يوجد أى حل وسط ممكن بين وفائها لماضيها، ولمدينتها، وحبها لأخيل، فينبغى عليها الموت حتى بدون نبوءة الآلهة.

إريفيل: "سأموت، يا دوريس، وبموتى الوشيك هذا، سأطوى معى
عارى فى ظلمة القبر، دون أن أبحث عن أهل طالما جهلتهم،
وطالما شانهم حبى المجنون..." (*II*، ١).

ولكن بخلاف المآسى التى ليس بها تغير مفاجئ ولا إقرار بواقع، هناك قصة لإريفيل، كما ستكون هناك قصة لفيدرا. هى قصة الوهم، قصة الحياة التى قد تكون ممكنة، قصة الآلهة التى قد تتقبل وجودا يقلب نظام الدنيا، ويحقق كل المقتضيات المتناقضة للشخصية المأساوية، وأنه رغم النظام الثابت والهجمى الذى لا يقبل الحياة إلا جزئيا – بقدر ما نتخلى عن مقتضى الجملة– تكون هناك فرصة لجمع الإرادة الإلهية والعشق الأثيم، الطهر والخطيئة، الفضيلة والسعادة.

وما تأخذه إريفيل على إيفيچينى، ومن ورائها على كون العناية الإلهية كله، ليست سعادتها فى ذاتها فحسب، بل أيضا الطابع المشروع، والمخصص، والمعترف به من قبل البشر والآلهة لهذه السعادة، واحتمال التخلى عن جمع الضدين، وإيجاد السعادة فى الفضيلة نفسها (تلك الفضيلة التى تكون هنا –

على عكس فيدر- حقيقة صحيحة، ما دامت تتدرج فى كون العناية الإلهية المسيحى):

إريفيل: "أيتها الآلهة التى تشهد عارى، أين عساى أوارى نفسى؟ أيتها الغريمة المتعالية، يحبونك وتتذمرين! أأكابد منك، فى آن واحد، عزتك وإهاناتك؟". (*II*، ٨).

بل، إن هذا الإقرار بالواقع الذى تحسده عليها، وتأخذه عليها، ربما أكثر من سعادة قرانها بأخيل. وفى اللحظة نفسها حين يبدو أن كل شىء يؤكد تنفيذ قرار الآلهة، وحين تسألها دوريس فى دهشة:

دوريس: "آه! ماذا تقولين لى؟ أية حماقة غريبة تستطيع أن تجعلك تغبطين إيفيچينى على مصيرها؟ إنها ستموت بعد ساعة. وتقولين إن عينيك ما كانتا أبدا أكثر حسدا لسعادتها كاليوم. من سيصدق ذلك، يا سيدتى؟ وأى قلب فظ".

وتبدو إريفيل ثاقبة الفكر جدا فى عداوتها لتعتقد أن الآلهة قد تملك، وقد تستطيع إدانة كائن تحيط به الجماعة إلى هذا الحد، وأيضا تعترف به:

إريفيل: "ما نطق لسانى يوما بأصدق مما نطق به الآن. ونفسى، التى تعتريها الهموم وتنتشر فيها الاضطراب، لم تضمر قط حسدا على هنائها أكثر مما بها اليوم. أيتها الأخطار المواتية! أيها الأمل العبثى! ألم تر انتصارها واضطراب أخيل؟ وسوف ترين أن الآلهة لم تمل هذه الإجابة إلا لتزيد من مجدها ومن عذابى،

ولتجعلها أكثر جمالا فى عينى حبيبها. ماذا إذن! ألا ترين كل ما يبذلونه من أجلها؟ إنهم سيبطلون حكم الآلهة المميت؛ ورغم أن المذبح قد أعد تجهيزه، فإن اسم الضحية ما زال مجهولا. والمعسكر بأسره لا يعرف عنه شيئا. أى دوريس، ألا ترين فى هذا السكون أبًا يتردد؟ ماذا عساه سيفعل إذن؟ أى قلب قاس سيصمد أمام الهجمات التى يعدونها له هنا: أمٌ استشاط غضبها، ودموع ابنة، وصراخ، ويأس أسرة كاملة، إن النفس لترتج بسهولة لمثل هذا المشهد، وأخيل الذى يهدد ويتأهب لينقض عليه. لا، إنى أقولها لك، لقد أدانتها الآلهة عبثا: لقد كنت، وسأكون البائسة الوحيدة". (*VI*، ١).

ولهذا السبب، فأملها الوهمى لا يمكن أن يولد إلا من ثغرات- ظاهرة، إن لم تكن واقعية- لجماعة عالم إيفيچينى. ولن نندهش أن نرى إريفيل يقظة لها، وثاقبة الفكر بشأنها:

إريفيل: "ولكن، يا دوريس، إمَّا أنى أحب خداع نفسى، وإمَّا أن هناك عاصفة ما توشك أن تطيح بهما. إن لى عينين ترقبان. وسعادتهما لم تستقر بعد. إنهم يخدعون إيفيچينى، ويتوارون من أخيل؛ وأجاممنون يئن ويتأوه؛ فعلينا إذن ألا نيأس؛ وإذا ما تحالف القدر وبغضى لها، فسأعرف كيف أفيد من هذا التفاهم، حتى لا أبكى وحدى وأموت بلا انتقام". (*II*، ٨).

كما أن الأمر لن ينتهى بها إلى أن تسقط فى وهم تحالف محتمل بينها والآلهة، ذلك التحالف الذى قد يتيح لها أن تحقق أكثر المقتضيات تضادا *فى العالم*، وهى إزالة غريمتها، والتى تشعر تجاهها بالغيرة بسبب حبها لأخيل، ووفاؤها لأجدادها ولجماعتها الأصلية، والانتقام للسبوس، وإقرار الآلهة بذلك:

إريفيل: "لست أدرى ما الذى يكظم غضبى ويمنعنى من أن أبادر وأعلن للآلهة، فى تنبيه سريع، كل ما يجرى هنا من تهديد بنقض أحكامهم، وأذيع فى كل مكان المؤامرات الآثمة التى يحيكونها ضدهم وضد هياكلهم. آه، يا دوريس! أى سرور! كم من بخور سيحرق فى معابد طروادة، إذا ما ألقيت بذور الفتنة بين الإغريق وانتقمت بذلك لأسرى، وإذا نجحت فى أن يرفع أجاممنون السلاح فى وجه أخيل، لو كانت كراهيتهم تنسى حرب طروادة، وترد إلى صدورهم السلاح الذى يشحذونه ضدها، ولو أنه كان لوشاياتى الخطرة على المعسكر كله أن تقدم لوطنى تضحية غالية. لنعد. ولكى نعكر صفو زواج بغيض، هيا بنا ننشر ما تسمح به الآلهة من أهوال". (*VI*، ١).

ولكن فى الواقع، كان كل ذلك وهما، فليست هناك رابطة ممكنة بين إريفيل والعالم، ولا بين إريفيل – وهى على قيد الحياة– والآلهة. وبالنسبة لها، يكون الآلهة – السماويون بالنسبة لإيفيچينى– غيورين وغاضبين، وإجابتهم – التى تبدو فى الظاهر أنها تهدد غريمتها وتحمل لها أمل الإقرار بمطلبها– تحمى فى الواقع إيفيچينى وتدينها، هى إريفيل. وسيضع كالكاس حد النهاية للوهم، فيوضح لإريفيل أصلها الملكى، وخطأها، وإدانتها.

وبهذا الكشف يقر كالكاس نهائيا بالهوة التى تفصل بين الكونين، لأن إريفيل *تعرف* الآن أنها من مكان آخر، من عالم آخر، ولا يمكن وجود شيء مشترك بينها وبين كل ما يمس – عن قريب أم بعيد– الكون السماوى. وعندما يريد كالكاس الاقتراب منها لتنفيذ مهمته المقدسة وتحقيق نظام الآلهة، تقول له هذه الكلمات، التى ربما تكون مفتاح المسرحية:

إريفيل (على لسان أخيل): "قالت له: قف، ولا تقترب منى. إن دم
هؤلاء الأبطال، الذين نسبتنى إليهم، سيعرف كيف يسيل من
دون يديك الدنستين".

فالآلهة السماوية، ونبوءاتها، والكاهن المكلف بتنفيذها ليست إلا أشياء *دنسة* فى كون إريفيل، وأقل ملامسة، بل وحتى اقترابهم قد يدنسان نقاءها، وطهرها، ذلك الطابع الملكى للشخصية المأساوية.

أمَّا إريفيل، فتعرف الحقيقة، وإن كانت الآلهة تخفيها عن العرائس الخشبية التى تحميها العناية الإلهية. أصبحت إريفيل الآن عظيمة جدا، ونقية جدا، حتى إن الآلهة الراعية لا تستطيع عقابها أو إدانتها. وأخيرا تجد نفسها، كما تجد قيمها الخاصة.

وبمغادرتها كوناً كانت قد اعتقدت أنها تستطيع الحياة فيه، وبنهاية الوهم، وبالموت الذى قبلته طوعا، كل هذا يمحو الخطأ، ويعيد النظام إلى العالم السماوى وإلى آلهته، ذلك النظام الذى كانت أجهزته قد ارتبكت بسبب وجود هذا الكائن الوحشى والثائر، والذى قد يستأنف سيره مرة أخرى:

أخيل: "وما كاد دمها يسيل على الأرض ويحيل أديمها حمرة قانية، حتى دوّت الآلهة على المذبح بهزيم الرعد، وحركت الرياح الهواء باهتزازات موالية، ورد البحر بهديره الصاخب". (٧، ٦).

ولكن قبل أن ننتهي من هذا المقطع، ينبغي أن نصحح التحليل السابق بالتأكيد على وجود خداع بصرى حتمى. لأننا بتركيز انتباهنا على كون إريفيل المأساوى وبتحليله من الداخل، أعطيناه مكانة أكبر مما يشغله فى الواقع، فى النص الراسينى، حيث مكانه فى الهامش والخلفية. بل وإن فكرة نشوب صراع داخل النظام المعتاد للكون، وقد شابه الاضطراب بسبب تدخل الشخصية المأساوية – والصحيح تماما فى "فيدرا"– لا يكون مقبولا إلا نسبيا فى حالة إريفيل؛ فإذا كان حقيقيا أن فيدرا وإريفيل تربكان النظام الكونى، نقاء الشمس ونظام الرياح، ففيدرا وحدها تنجح فى الدخول فى عالم تيزيه، وهيپوليت... إلخ، بينما تظل إريفيل على الأطراف ولا تستطيع أبدا الدخول فى عالم أخيل وإيفيچينى؛ والعكس أيضا صحيح: فلن تستطيع أبدا لا آلهة أخيل وأجاممنون، ولا الناس الذين يحمونهم، أن يكون لهم تأثير على إريفيل. فهى تقدم على الانتحار لتتحاشى تقديمها باعتبارها قرباناً، قد يدخلها فى كون تكن له الاحتقار. إن كلمة *تمس* الموجهة للكاهن العظيم كالكاس ("دون يديك الدنستين") تشير إلى الهوة التى تفصل بين العالمين. لو كانت التضحية بإريفيل قد تمت على المذبح، لتحولت "إيفيچينى" إلى مسرحية مسيحية تماما (انتصار الخير على الشر، والإله على الشيطان)؛ وكذلك، لو كانت إريفيل قد دخلت عالم إيفيچينى السماوى لكان بالمأساة تغير مفاجئ وإقرار بواقع؛ وفى

الحالتين لكانت قد تحققت وحدة المسرحية. ولكن راسين كتب شيئا آخر، أعرب فيه عن وجود عالمين منفصلين تماما ولا يتواصلان: كون العناية الإلهية حيث توجِّه الآلهة أقدار العرائس الخشبية التى لا تفهمهم، وفى مكان ما، بعيدٍ، فى الخلفية، كون الإله المحتجب والغائب، كونًا يهدد ويكتنفه الظلام، فيه الهوى والطهر، كون المفارقة، والحدث المأساوى الكثيف والمقدس، كون الإنسان والمأساة.

(جـ) المأساة ذات التغير المفاجئ والإقرار بواقع

٦- فيــــدرا

لقد خصصنا مبدئيا ملحقا للجزء الرابع من هذه الدراسة للعلاقات – الواعية وغير الواعية– بين، مسرحيات راسين من ناحية، ومن ناحية أخرى، حياة الجماعة الچنسينية وأحداث العصر الخارجية. ولكن دراسة "فيدرا" تجبرنا على التعرض من الآن لبعض جوانب هذه القضية، لا سيما أن الفقرة الأخيرة لمقدمة هذه المسرحية تطرح بوضوح قضية العلاقات بين المأساة و"أصدقـــاء پور- رويال[٢١]".

ولم تكن قضية مقدمات راسين بسيطة حتى بالنسبة للمسرحيات الست السابقة، لأن بينها وبين المسرحيات تفاوتا، قد نميزه بطريقة محددة – إلى حد ما– إذا قلنا إن المقدمات تتجنب دائما أن يذكر بوضوح ما قد يصدم الجمهور الذى كانت المسرحيات تعرض أمامه.

فى الواقع، توجد أساسا ازدواجية مميزة لإبداع راسين الأدبى ولنجاح مسرحه فى المجتمع.

فما كان لأى چنسينى منطقى أن **يكتب** مآسى، والعكس صحيح: إن أى إنسان انخرط فى العالم، وقبل فكريا وانفعاليا القيم المجتمعية، ما كان قد كتب

مآسى، إذن فما استطاع راسين أن يفعل ذلك، إلا بقدر ما وجد نفسه فى وضع وسيط، – سواء أكان مزجا، أم جمعا، لعناصر متضادة.

ومن ناحية أخرى، خلف تحليل نفسى – لامع بلا شك– للحياة المجتمعية، بأهوائها، وضعفها، وعطشها للسلطة، تمثل مسرحيات راسين كلها كونا تحكمه قوانين *أخلاقية* غريبة، كثيرا ما تتناقض مع تلك القوانين التى كان الجمهور المسرحى فى ذلك العصر يقبلها فى حياته اليومية. وكان الچنسينيون – بحصر المعنى– لا يذهبون إلى المسرح، وكذلك لم تكن طبقة نبلاء القضاة المتعاطفة مع الچنسينية تشكل هى الأخرى جزءا يستحق الذكر من الجمهور؛ ومن ثم –إذا بدا لنا طبيعيا أن "البلاط والمدينة" استطاعا الالتقاء فى مسرح موليير وكورني– فمن الأصعب أن نفهم كيف استطاع نفس هذا الجمهور أن يضمن نجاح مآسى راسين. فهناك قضية قد تستحق تحليلا اجتماعيا متعمقا.

لا شك أن المشاهدين كانوا يجدون فى شخصيات مثل هرميون، وأورست، وپيروس، ونيرون، وبريتانيكوس، وأجريپين، وأنطيوخس...إلخ، صورة أمينة لأنفسهم، ولكن هذه الشخصيات – إنسانيا– ***مدانة ومنقوصة*** فى كون المسرحيات من قِبَل الأبطال: أندروماك، وچونى، وبيرينيس، وتيتوس.

ومن الصعب التسليم بأن راسين –الذى كان يعرف عن كثب أخلاق وحياة نساك وراهبات پور– رويال، كما كان يعرف الأحداث الطارئة المختلفة لمقاومتهم للسلطات – لم يكن واعيا تماما للطابع "الانقلابى" لمسرحياته. وليس من السهل أيضا الدفاع عن الافتراض العكسى، أى

افتراض الوعى والعزم الماكيافيلين، خاصة فى غياب أقل وثيقة قاطعة. إذن، فمن الصعب اليوم، البت فى المسألة – وإن كانت على أية حال غير مهمة- وهى معرفة إلى أى مدى كان لدى راسين وعى *ذاتى* بالتفاوت بين أخلاق مسرحياته وأخلاق جمهوره، أو أنه – إذ تبنى أخلاق "البلاط والمدينة"- قد خلق بواسطة سياق نفسى غير واع، فى أعماله، كونا غريبا تماما عن أخلاقه الخاصة الواضحة.

وتقع الحقيقة على الأرجح عند مستوى متوسط بين الافتراض الواعى الواضح والافتراض اللاواعى التام، عند المستوى الذى يعرفه جيدا علماء النفس والكتاب، والذى كثيرا ما نجده فى الحياة اليومية: وهو مستوى تحت الوعى تتعهده، وتيسره، الفوائد النفسية والخارجية التى تقدمها بعض المواقف.

ومهما كان الأمر، فمن المؤكد أن الطابع الجنسينى والمأساوى لمسرح راسين تحديدا، والذى كان يشكل بالنسبة له ضرورة جمالية وربما أخلاقية، ما كان ينبغى للجمهور أن يعيه تحديدا – وبالفعل هذا ما حدث- إذا أردنا ضمان نجاح هذا المسرح والحفاظ عليه. ولندرك هذه الحقيقة، يكفى أن نفكر فى المدى البعيد الذى يفصل بين شخصيات مثل بيروس، ونيرون، وأجريبين، وتيزيه، وحتى تيتوس على الطرف الآخر، والصورة السائدة التى كانت لدى البلاط والمدينة، أو كانو يزعمون بأنها لديهم، للملكية بصفة عامة، وللويس الرابع عشر بصفة خاصة.

ومن ثم، نفهم السبب الذى دعا راسين إلى تجنب نشر كتابه "مختصر تاريخ پور- رويال: *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*"، وكذلك مقدماته، إذ إنها تتضمن أشياء كثيرة حقيقية عن كتابة وبنية المسرحية التى تقدمها، ولكنها تحتوى أيضا على أشياء غير صحيحة، كما أنها لا تتجاوز حدود أفكار مقبولة بصفة عامة فى عصره عما يجب أن تكون عليه أية مأساة، وعن القواعد التى ينبغى أن يتبعها الكاتب فى تأليفها؛ ولكن دون استباق الحكم على أن تحترم هذه الحدود عن وعى أو بصفة ضمنية.

أمّا بالنسبة لمقدمات هذه المسرحيات السابقة، فإن الفقرة الأخيرة من مقدمة "فيدرا"، ليست مكتوبة من أجل " الجمهور" – حصريا – بل فى المقام الأول من أجل راسين نفسه، ومن أجل "أصدقاء پور- رويال"، ويؤكدها رد تيزيه الأخير، الذى يختم المسرحية، وإن كان يعد استثناءً.

وهذا لا يعنى أن راسين قد تنازل عن أى حذر. فعندما يريد الإيحاء بأن "فيدرا" تعد أفضل مسرحياته – وهو الحكم الذى أكدته الأزمنة اللاحقة- فهو يقدم على ذلك وكأنه يتشكك فى الأمر، فيقول: "ولا أجرؤ أيضا أن أؤكد"؛ وكذلك، عندما يخاطب الچنسينيين أنصار أرنو (والذين كان يشار إليهم بالچنسينيين *فقط*، فى ١٦٧٧)، كان يؤكد على الطابع الأخلاقى أساسا- لمسرحيته- والملاحظة صحيحة لــ"فيدرا" *ولأية* مأساة، كما كان يتحدث عن *أخلاق ليست مأساوية، بل درامية*.

ولقد لاحظ عدد كبير من النقاد هذا التفاوت بين المقدمة ورد تيزيه الأخير، من ناحية، والمسرحية كلها من ناحية أخرى. واستنتج أحد أهم

النقاد، "تييرى مونيه:*Thierry Maulnier*"، أن ذلك يرجع إلى اللاوعى والإلهام الإبداعى، اللذين أبعدا الشاعر أبعد مما كان يريد، وأن الهلع أمام صخب القوى الأولية التى انطلقت من عقالها لا إراديا تفسر صمت راسين وانسحابه داخل حياة برچوازية، تغلفها التقوى الدنيوية. لا شك أن التفسير جذاب، وإن كانت هناك بعض الصعوبات لقبوله: لأن مقدمات راسين كانت دائما أكثر حذرا من المسرحيات نفسها، خاصة أنه كتبها بعد تأليف المسرحيات، فأصبحت لا تتيح أية نتائج عن النيَّات الأولية للشاعر، وعن حالته الذهنية حينما بدأ تأليفها.

وليس من البدهى- كما قلنا عن المقدمات السابقة- أن راسين، الذى احتفظ فى سره بمختصر تاريخ پور- رويال، والذى كان يستعمل حتى فى مراسلاته ألفاظا غامضة حينما يتناول موضوعات شائكة، لم ينتبه إلى دلالة مسرحياته ولا إلى مداها الحقيقى.

هذا الافتراض - غير العبثى بحصر المعنى- ليس بدهيا، بل ولا حتى محتملا. ولكن من المحتمل أيضا أن يكون راسين قد *أراد* كتابة "بريتانيكوس وبيرينيس"، دون أن ينظم بنفسه المعارضة ضد هاتين المسرحيتين بالكشف عن دلالتهما الحقيقية بلغة واضحة.

وسواء كان هذا التفاوت، الذى يفصل بين مسرحيات راسين والمقدمات التى كان يقدمها بها إلى الجمهور، عن وعى أم عن غير وعى، فإن التفسير الذى اقترحناه لا يصلح *على أية حال* للمقطع الأخير من مقدمة "فيدرا" (ولا لرد تيزيه الأخير فى المسرحية). إذن، علينا أن نتساءل لماذا - بعد أن

تجنب بعناية الحديث عن الجنسينية طوال مسرحياته السابقة- تكلم عنها فجأة فى هذه المسرحية. ولا يبدو لنا أن افتراض تييرى مونيه يفسر تماما الوقائع؛ فإذا كانت حقا نيَّات راسين قد تجاوزته، وإذا كان يعتقد أنه يستطيع التصالح مع پور- رويال بكتابة مسرحية عن هيپوليت الفاضل والآثمة الشريرة، وإذا كان قد تبين فى النهاية فحسب أنه كتب مسرحية فيدرا العظيمة وهيپوليت البائس، فلا نتبصر جيدا ما الذى قد دعاه إلى التباهى بهذه المسرحية عند أهل پور- رويال وإلى القول بأنها قد تكون نقطة بداية للتصالح.

ولنقل على الفور إن افتراضنا مختلف تماما. ففى رأينا، ترتبط كل مأسى راسين بالجنسينية عن كثب، وبمذهب "أصدقاء پور- رويال" وبتجاربهم. ولكن إذا كانت "أندروماك، وبريتانيكوس، وبيرينيس" تنقل على الصعيد الأدبى مذهب النساك وتجربتهم كما كانت فى عصر الجنسينية المأساوية قبل ١٦٦٩ (أو على الأقل هذا المذهب، وخاصة هذه التجربة، كما كان يجمّلها وعى الشاعر، مع العلم بأن راسين كان قد غادر پور- رويال منذ سنوات)، وإذا كان تقارب الرؤية مع الجماعة المضطهدة تحديدا سببا لتجنب أدنى إشارة إلى الجنسينية فى المقدمات، وإذا كانت المسرحيات الدرامية الثلاث التالية تعبر عن ازدواجية، وعن موقف إيجابى ومتحفظ فى آن واحد تجاه سلوك الجماعة الجنسينية التى - بعد أن أصبحت تتبع أرنو- قد دلفت إلى الدنيا بواسطة اتفاقية صلح الكنيسة، فإن "فيدرا" قد جددت مرة أخرى الوفاق التام، وإن كان على صعيد مختلف تماما. فلقد *توقف* راسين *نهائيا عن الكتابة من منظور الجنسينية المأساوية* التى كانت ترفض العالم،

لينقل على الصعيد الأدبى التجربة الحقيقية للجماعة الچنسينية من ١٦٦٩ إلى ١٦٧٥. وتحول تلميذ لانسلو سيئ النية إلى *محام* لپور- رويال.

ويؤكد استئناف الاضطهاد - أولاً- على التحفظات إزاء وهم الموالين لأرنو، الذين اعتقدوا أن حلا وسطا قد يكون محتملا مع العالم، تلك التحفظات التى ظهرت فى "بايزيد، وميتريدات، وإيفيچينى". وهكذا تبدو لنا "فيدرا"- بداية- باعتبارها نقلاً أدبيًا لتجربة كاملة: *مأساة الخطأ والوهم*. ولكن استئناف نفس هذا الاضطهاد سيقرب راسين من پور- رويال الموالى لأرنو. فإذا كانت مواقف أرنو ونيكول *درامية*، فإن دراما *الحل الوسط* التى استمرت من ١٦٦٩ إلى ١٦٧٥ تحولت الآن إلى *دراما الصراع الدنيوى* من أجل الحق، والعدالة، والتقوى. وأمَّا *أعمال* راسين - التى تطابقت أولا مع مواقف باركوس المأساوية، والتى تابعت الحل الوسط الدرامى لاتفاقية صلح الكنيسة مع تحفظات قوية، والتى كان الحكم على نتائجها فى "فيدرا"، فستكون فيما بعد مطابقة لدراما الچنسينية الموالية لأرنو، وفقا لاستئناف الاضطهاد فى "إستير، وأتالى، ومختصر تاريخ پور- رويال".

داخل هذا التطور، نعتقد أنه يجب وضع المقطعين اللذين ينهى أحدهما المقدمة والآخر المسرحية، كأول مظهر من مظاهر تطور سيستمر حتى موت الشاعر.

ومهما كانت قيمة هذا الافتراض، يبدو لنا من الصعب، بل من المستحيل، أن نطابق هذين المقطعين *الدراميين* مع النص *المأساوى* للمسرحية فى إجمالها. وتجبرنا الدقة العلمية على التنويه بأنه فى اللحظة التى

انتهى فيها راسين من المسرحية، كان يعتقد أنه قد كتب *دراما*. وفى منظور دراستنا، لقد كتب ***حقيقةً مأساة***، وهى التى تهمنا وسنعمل على تحليلها بإيجاز.

وبلا شك يكون الإثبات على أن "فيدرا" تعد – من بين جوانب أخرى– نقلا وسيطا لوهم "أصدقاء پور– رويال" من (١٦٦٩-١٦٧٥) بإمكانية العيش *فى الدنيا*، والاتفاق مع سلطات الكنيسة والدولة، هذا الإثبات هو فى الواقع افتراض لا يمكن إقامة الدليل عليه، ولكننا نقدمه كما هو. وعلى أية حال، يعطينا هذا الافتراض – سواء كان صحيحا أم خاطئا– مفتاح بنية "فيدرا"، التى تعرض تاريخ وهم البطل المأساوى فى إمكانية– العيش فى *العالم*، مع فرض قوانينه الخاصة عليها، دون الاختيار، ودون التخلى عن شيء.

وقبل أن نبدأ فى تحليل المسرحية، نضيف أن راسين، إذا كان بكتابتها قد تخلى عن الرؤية الچنسينية لنقل تجربة جماعة "أصدقاء پور– رويال" فحسب، فهو بالمقابل قد استعاد التقليد الأدبى العظيم، الذى حاول دائما التقرب منه، أى المأساة الإغريقية ذات التغير المفاجئ والإقرار بالواقع، مأساة الوهم الإنسانى، واكتشاف الحقيقة. بلا شك ثمة اختلافات كبيرة بين "فيدرا، وأوديب ملكا، أو أنتيجون"؛ تتمثل فى غياب الجوقة أولاً. ولكن هناك أيضا *قرابة أساسية* – قرابة الخطأ، والفعل الآثم والمقدَّر– التى لا يملك المؤرخ إغفالها. وأخيرا، إذا كان راسين قد *استعاد* فى "فيدرا" المأساة الإغريقية، فإنه قد قام بذلك *بدءا من المأساة الچنسينية*، بدون تغير مفاجئ ولا إقرار بواقع؛ ومن ثم، احتفظت المسرحية بسمات عديدة منها: عالم بلا جدوى، حيث لا توجد قيمة أخلاقية ولا إنسانية؛ الإله الصامت والمشاهد؛ عزلة البطل. ولكن فيدر، الشخصية الرئيسية، مختلفة تماما عن چونى أو

تيتوس. فمقابل الوعى القاسى والرفض عند هؤلاء، نجد الوهم والرغبة فى الحياة. ولقد قيل إن فيدرا مسيحية لم تحظ بالنعمة. ولا يبدو لنا أن هذا التعريف دقيقا إلى حد كبير؛ لأن المسيحيين عندما لا يحظون بالنعمة، يتوقفون عن البحث عن الإله ويعيشون فى العالم، بدون أى تشكك أو حيرة، وبلا أى مقتضى آخر. وإذا أردنا التحدث بلغة لاهوتية، فإن فيدرا أقرب ما تكون إلى تجسيد الشخصية التى دارت حولها- إلى حد كبير- المعركة بين الچنسينيين والنظام المتدرج، أى إلى "المهيأ للإيمان" كما يقول پاسكال والذى ينبئ بـ"فاوست" لجوته[٢٣]، الشخصية التى تبرأ منها الچنسينيون فى معظم الأحيان، والتى نجدها بوضوح فى "الأفكار": شخصية الآثم *العادل* معا.

من بين مؤلفات راسين، تكون "فيدرا" مأساة أمل العيش فى العالم بدون تنازلات، ولا اختيارات، ولا حل وسط، مأساة الإقرار بالطابع الخادع *بالضرورة* لهذا الأمل.

فإذا حاولنا تحديد موقع مسرحيات راسين بالنسبة للمواقف الأيديولوچية الثلاثة المعروضة فى هذه الدراسة، فقد نقول إن "أندروماك"، وخاصة "بريتانيكوس، وبيرينيس"، تعكس عن قرب چنسينية باركوس المتطرفة؛ وإن المسرحيات الدرامية الثلاث "بايزيد، وميتريدات، وإيفيچينى"، تعكس التجربة الموالية لأرنو كمحاولة للعيش فى الدنيا والتصالح مع السلطات - مع اتخاذ كل أسباب الحذر وكل التحفظات لما يمكن أن توحى بها من منظور متطرف- وإن "فيدرا" الأقرب إلى "الأفكار" بما تطرحه- فى كل غزارتها- قضية العيش فى العالم والأسباب *الضرورية* لفشلها.

وهذا يعنى أن مفتاح "فيدرا" وكذلك مفتاح "الأفكار" يكون ***المفارقة*** وإثبات قيمتها الإنسانية (الأخلاقية فى المأساة الراسينية، والنظرية والأخلاقية فى "الأفكار").

كتب لوكاتش عن المأساة:

"إن مشكلة إمكان المأساة، تكون مشكلة العلاقات بين الكائن والجوهر. قضية معرفة إذا كان كل ما هو موجود، كان كائنا قبلا، فقط ولمجرد أنه موجود. أليست هناك درجات ومستويات للكائن؟ هل الكينونة، خاصة كونية للأشياء أو حكم تقويمى صادر عليها، حكم يفصل ويميز بينها؟ للتعبير عن ذلك استعملت فلسفة العصور الوسطى تعبيرا واضحا ومحدد الدلالة. قالت إن الـ (***ens perfectissimum***) هو أيضا الـ (***ens realissimum***)؛ كلما كان كائن كاملا، كان كائنا، وكلما تطابق مع فكرته، كان موجودا[٢٤]".

هذا أحد القوانين المكونة للكون المأساوى؛ الوجود، والقيمة، والحقيقة، تكون فيه ***مترادفة***، وتنشئ الواحدة الأخرى؛ ومن ثم، تكون المفارقة – التى هى رفض الاختيار واقتضاء الحقيقة الكاملة – قيمة وحقيقة، ما يعبر عنه بلغة المسرح بالحضور المسرحى.

كثيرا ما قيل – وعن حق – إن الحضور المسرحى لفيدر يبخس من قيمة الشخصيات الأخرى. هذا حقيقى، ولكن علينا أن نبين – ولعلمى، لم يقم أحد بهذه المهمة بصورة مرضية – ما طبيعة هذا البخس، وكيف أقيم وفقا لقوانين بنية كون المسرحية.

ولن نثير الدهشة لو حاولنا توضيح أن هذا البخس ***عملى وأخلاقى***، وأنه أقيم ليس وفقا لأخلاق العالم، ولكن وفقا لأخلاق الكون المأساوى الضمنية، التى تشكل "الجملة" فيه القيمة العليا. وهكذا سيكون لدينا فى نفس المسرحية ثلاث شخصيات تمثل المستويات الثلاثة للحقيقة والقيمة؛ فهناك: الآلهة – الشمس وڤينوس- صامتون ومشاهدون؛ ومعهم وعى فيدرا، وبالنسبة له يكون سلوكها الحقيقى رذيلة وخطأ؛ وأخيرا العالم – هيپوليت، وتيزيه، وأريسى (***Aricie***) ، وإينون- وإن كانت بالنسبة لفيدرا ليست لها أية حقيقة ولا أية قيمة، إلا إذا كانت سبب خطئها وعودتها إلى الحقيقة.

ولا يوجد فى ازدواجية الآلهة شىء يستطيع أن يفاجئنا. قد نقول: إن آلهة مآسى الرفض كانوا- هم أيضا فرضيا - مزدوجين (وفى مرة واحدة كانوا حقيقةً مزدوجين- هكتور وأستيانكس- لأن المأساة لم تكن دقيقة)، تماما كما كان رفض باركوس يتضمن فرضيا المفارقة الپاسكالية. ولنوضح قولنا: ينجم الرفض المأساوى من أننا لا نملك العيش فى الدنيا إلا ***بالاختيار*** بين طرفين متضادين ولكنهما أيضا ضروريان، ويظهر كلاهما بنفس الاقتضاء المطلق والمحتم الذى يتجسد فى فكرة الإله المحتجب والمشاهد.

وكان الإلهان المتضادان يمتزجان فى إله واحد، فى رفض النساك العالم أو فى رفض الأبطال المأساويين الأوائل لراسين، لأن الاثنين يصلان إلى نفس المقتضى الإنسانى الوحيد، وإلى نفس الفعل الوحيد: رفض عالم، يستحيل فيها القيام بالواجبات مع تجنب الإثم. فإذا كانت ازدواجية المقتضيات المتضادة لا تتجسد فى هذه المسرحيات، فهذا يرجع تحديدا لأن لا چونى ولا

تيتوس يفكران للحظة واحدة فى العيش بطريقة مرضية *فى العالم*؛ فالمأساة لا زمانية، والشخصية المأساوية واعية تماما للاستحالة الأخلاقية للحل الوسط. ولكن يكفى أن تظهر فكرة حياة صحيحة فى الدنيا، سواء لأن المسرحية ليست مأساوية على وجه الدقة (أندروماك)، سواء لأن الأمر يتعلق بمأساة بها تغير وإقرار بواقع (فيدرا)، حتى تزدوج فيها الشخصيات التى تجسد الإله المشاهد: يمنع أستيانكس أندروماك من أن تعيش وفيَّة لهكتور، ويمنعها هكتور من أن تعيش وتنقذ أستيانكس معا؛ كما تمنع الشمس فيدرا من أن تعيش وتنسى المجد فى نفس الوقت، وتمنعها ڤينوس من أن تعيش وتنسى عشقها. ولكن الآلهة الصامته والسلبية، لا تنصح أبدًا البطل، ولا توجد أية إشارة لإمكانية التوفيق بين مقتضياتهم. فلا يجد البطل أمامه إلا اختيار الوهم – وهذا يعنى الخطأ – أو الموت.

أمَّا هيبوليت، وتيزيه، وأريسى، وإينون، فهم كائنات *غير موجودة* فى المأساة، لأنهم يكتفون بالجزئى، بل ولا يعرفون أن فى العالم المأساوى، يكون معنى الوجود فى أن يقتضى الإنسان *الجملة*، وضمنيا أن يعيش فى المفارقة أو فى الرفض.

بين الآلهة والعدم، تكون فيدرا وحدها الإنسانة: فهى تعيش فى مقتضى جملة طوباوية ووهمية، لا سيما أن هذه الجملة تتكون من اتحاد القيم، التى تكون متعارضة فى الحقيقة التجريبية واليومية. ما تريده وتعتقد أن بإمكانها تحقيقه، يكون اتحاد المجد والعشق، الطهر المطلق والحب المحرم، الحقيقة والحياة.

ولكن فى العالم التجريبى، الذى تعتقد فيدر أنه نقى وحقيقى، لا تلتقى إلا ببشر متوسطين، أرعبتهم بمطالبها المخيفة. أولاً هيبوليت الذى لا يعرف طوال المسرحية إلا نفس رد الفعل الوحيد: الهروب.

ويقولها منذ البيت الأول:

هيبوليت: "هو ذا قرارى الأخير، سأرحل، يا عزيزى تيرامين:

téraměne".

وقد يعتقد المشاهد، وفقا للأبيات التالية، أنه رحيل شجاع لأداء واجب بنوى، بحثا عن أب اختفى؛ تيرامين نفسه يعتقد ذلك. ولكن ما يلبث هيبوليت أن يصوِّب خطأنا. إنه ليس رحيلا، بل هو فرار.

هيبوليت: "أخيرا، إذ أبحث عنه، سأقوم بواجبى، وأفر من هذه الأمكنة التى لم أعد أجرؤ على رؤيتها".

ولكنه ممَّا يفر؟ يظل النص مبهما، لأنه لا يحتمل ردين مختلفين، يكون أولهما – وستبين ذلك بقية المسرحية– الوحيد الصحيح، بينما الثانى خطأ، وذلك طبيعى عند هيبوليت الذى لا يعى أبدا بوضوح، مثل سائر البشر، طبيعته الخاصة وموقفه الخاص.

فيسأله تيرامين بدهشة عن سبب هروبه من "هذه الأمكنة الهادئة"، التى كان دائما يفضلها على أثينا:

تيرامين: "أى خطر، بل أى أسى ينفّرك منها؟".

يرد هيبوليت أولاً معترفا بأنه لا يعرف السبب حتى الآن؛ وتلك هى الحقيقة بالفعل، بل ومفتاح شخصيته والدور الذى يؤديه فى المسرحية. (كيف لا نعجب بعبقرية راسين إذ يتجاوز الحقيقة النفسانية لصالح الحقيقة *الجوهرية*، فيجعل هيبوليت يقول ما لا يفكر بعد فيه، وما لا يعرفه بعد، تحديدا؟).

فالذى يخيف هيبوليت، ويجعله يفر من أمامه، هو فيدرا التى تبث الاضطراب فى النظام التقليدى، الملائم والقائم، الذى كانوا قد اعتادوا عليه، إذ تجمع بداخلها أشياء متضادة: السماء والجحيم، التقوى والخطيئة.

هيبوليت: "تلك الأيام السعيدة ولت. وكل شىء تغير وجهه منذ أن أرسلت الآلهة إلى هذه الشواطئ ابنة "مينوس:*Minos*" وپاسيفاى[٢٥]".

ولكنه يستدرك على الفور:

هيبوليت: "ليست عداوتها الباطلة هى ما أخشى. فحين يرحل هيبوليت، إنما يهرب من أمام عدو آخر. أعترف بأنى أفر من أريسى، تلك الشابة...

فى هذه الأبيات، كل شىء غير صحيح. *ففى المسرحية*، لا تكن فيدرا عداوة لأحد، ولن تكون غيرتها للحظة، بلا جدوى؛ ولا يهرب هيبوليت من أريسى، بل من فيدرا، كما كان قد قال أولاً. فإذا كان هيبوليت، منذ المشهد الأول، كان قد فهم ووضح أحد مظاهر المسرحية الأساسية، لتعارض ذلك

مع الموضوع المكون لها، وهو ليس وهم فيدرا فحسب، بل قصور العالم المطلق، أمام مقتضياتها؛ ولتعارض ذلك أيضا مع قوانين الكون المأساوى، بأن تعرف إحدى شخصيات الدنيا الحقيقة وتعرب عنها، إذ تكون هذه المعرفة الامتياز الرئيسى للشخصية المأساوية.

وكان نفس هذا الشاغل بوحدة البنية وراء إبداع شخصية أريسى. فإذا لم يكن هيپوليت قد التقى *فى المسرحية* بفيدرا، لكان من الصعب التمييز بين الهروب والرفض، لأنه سيكون قد ماثل أبطال المآسى التى ليس بها تغير مفاجئ ولا إقرار بواقع، كما سيكون قد ماثل نساك پور– رويال. ولكن حبه لأريسى يلغى أى لبس. فهو لا يهرب من الدنيا، التى يقبلها ويسعى لها، ولكنه يهرب من الكائن المفارق الذى يجعل نظام الدنيا يضطرب، إذ يطمح فى جمع الأضداد.

ولنتبع خطى هيپوليت. عند نهاية حواره الطويل مع تيرامين، الذى يخبره فيه – رغم بعض المقاومة – بأنه يحب أريسى، يتظاهر هيپوليت بغير ما يبطن، أمام نفسه وأمام الآخرين، فيقول:

هيپوليت: "تيرامين، إنى راحل، وسأبحث عن أبى".

ولكن تيرامين، وهو *فى المسرحية* رسول الحقيقة، ولكنها حقيقة سطحية وغير مفهومة، يطلب منه إذا ما كان يرغب فى رؤية فيدر قبل الرحيل. ولطالما تعلق الأمر بكلمات فحسب، وليس بأفعال، يصرح هيپوليت بأنه مستعد لمواجهة الواقع:

تيرامين : "ألن ترى فيدرا قبل رحيلك، يا سيدى؟

هيپوليت : هذا ما عزمت عليه، ويمكنك أن تخبرها بذلك. فعلىَّ أن أراها، مادام الواجب يأمرنى بلقائها". (I ، ١).

بالطبع، كل هذه الأقاويل مجرد ثرثرة. إذ فور إعلان وصول فيدرا، يستعيد هيپوليت طبيعته الحقيقية:

إينون : "ها هى آتية.

هيپوليت : هذا يكفى، أتركها هنا، وأجنِّبها رؤية وجه بغيض عليها". (I،٢).

ولن يلاقى هيپوليت أبدا الحقيقة والخطر. لن يذهب – هو– لرؤية فيدرا، بل فيدرا– هى– التى ستبحث عنه. وعندما تلقاه، يكون رد فعل هيپوليت ثابتا دائما، لا يتغير:

تيرامين : "الملكة قادمة، يا سيدى، سبقتها إليك. إنها تبحث عنك.

هيپوليت : أنا؟...

تيرامين : تريد فيدرا أن تتحدث إليك قبل رحيلك.

هيپوليت : فيدرا! ماذا سأقول لها؟ وعساها تنتظر.

أريسى : لا تقدر، يا سيدى، أن ترفض الاستماع إليها.

هيپوليت : فى أثناء ذلك، تذهبين. وأنا سأرحل". (II،٣).

وأخيرا، عندما تصل فيدرا حقيقة، لا يفكر هيپوليت إلا فى الرحيل:

هيپوليت: "هل كل شيء جاهز، يا صديقى؟ ولكن ها هى الملكة قادمة. اذهب، وليعد الجميع العدة للرحيل بسرعة". (II،٤).

ولكن فيدرا تصل وتصرح له بحبها. ويكفى لفهم شخصية هيپوليت الاستماع إلى كلماته الأولى بعد إعلان الخبر المرعب:

هيپوليت: "لنهرب، يا تيرامين". (II،٦).

وبدءا من الفصل الثالث، تصبح حقيقة هيپوليت أكثر تعقيدا، فهى لم تعد تتكون من فيدرا فقط، بل أيضا من تيزيه. ولكن، تظل ردود أفعاله لا تتغير. وسنتابع هيپوليت منذ الكلمات الأولى التى خاطب بها تيزيه:

هيپوليت: "فيدرا وحدها تستطيع أن تفسر هذا السر. ولكن إذا كانت رغباتى الحارة تقدر على أن تحرك شعورك، فاسمح لى، يا سيدى، ألا أراها بعد اليوم. اسمح لهيپوليت المرتجف أن يبتعد إلى الأبد عن هذه الأمكنة التى تسكنها زوجك". (III،٥).

بل عندما يستشف الخطر، يعتمد بسذاجة – وقد تسول لنا أنفسنا أن نقول ببلاهة – على عدالة النظام القائم، مقتنعا، كما هى الحال دائما، بأن الهروب كاف:

هيپوليت: "ترى ما كان الهدف من هذا الحديث الذى جمدنى رعبا؟ إن هواجس كئيبة تراودنى وترعبنى. ولكن ليس للبراءة أخيرا شيء تخشاه. هيا لنبحث فى مكان آخر". (III،٦).

وعندما يعلم باتهام إينون له، يصرخ قائلا:

هيپوليت: "فيدرا تتهم هيپوليت بحب أثيم! مثل هذه البشاعة البالغة تعقل نفسى؛ وهذه الصدمات، المتعددة والمتزامنة، ترهقنى، وتسلبنى الكلام وتخنق صوتى". (٢،VI).

وكذلك، عندما تدفعه أريسى للتحدث إلى تيزيه، يتوارى، ويعتمد على مساعدة الآلهة:

هيپوليت: "ولنتجاسر ونعتمد على عدالة الآلهة. فهى حريصة على تبرير موقفى".

أمَّا آخر مشهد يظهر فيه هيپوليت، فينتهى بهذه الكلمات لأريسى:

أريسى: "ها هو الملك. اهرب، أيها الأمير، واستعجل الرحيل." (١،V)

وإلى جانب هيپوليت، تتكون المجموعة الممثلة العالم من ثلاث شخصيات أخرى: إينون، وسنتحدث قريبا عنها، وتيزيه، وأريسى. وليس هناك شئ يذكر عن الأولى. أمَّا تيزيه، فهو بريتانيكوس وقد تقدم به العمر، وأصبحت السلطة بين يديه، بعد أن كان خاضعا لها بسلبية. فأصبح ضحية الطاغية طاغيا بدوره. ومثل بريتانيكوس يصدق تيزيه دائما عندما يكذبون عليه، ولا يصدق أبدا عندما يقولون له الحقيقة. ويعيش تيزيه فى الضلال؛ وهو أبعد كائن عن الكمال، وضمنيا، وفقا لقوانين الكون المأساوى، أكثر الشخصيات لا واقعية. ومثل معظم شخصيات العالم، يريد أن يكون مخدوعا

ولا يقبل إلا على مضض الحقيقة النهائية، فعندما تريد فيدرا أن توقف غضبه العارم على هيبوليت، وتجعله يتراجع عن نُذُره المشئومة، يجيبها:

تيزيه: "يا للعجب! تخشين من الآن أن يستجاب نذرى؟ كان بالأحرى أن تشاركينى فى نذرى المحقة: أعيدى علىَّ وصف جرائمه بكل فظاعتها؛ حركى نيران غضبى البطيئة جدا، والمكبوتة جدا". (VI،٤).

وفى المشهد النهائى، عندما تصل فيدرا ويستشعر الحقيقة، يقاوم الأمر الواقع بكل قواه:

تيزيه: "حسنا! لقد انتصرت، ومات ابنى! آهٍ ما أكثر دوافع خوفى! ولكن ثمة ريبة قاسية تبرئ ساحته، تبث الذعر بحق فى قلبى! لقد مات، يا سيدتى، إليك ضحيتك؛ ابتهجى لهلاكه، ظلما أو عدلا. فأنا راض بأن تظل عيناى مخدوعتين. ومادمت تتهمينه، فأنا أصدق أنه مجرم. إن فى موته سببا كافيا لبكائى، دون أن أبحث عن أدلة بغيضة، لن تقدر أن تعيده إلىَّ فى حزنى العادل، وربما قد لا تؤدى إلا إلى زيادة شقائى". (V، ٧).

تبدو لنا هذه الكلمات الأخيرة – التى تنهى المسرحية – دالة إلى أقصى حد. فللحظة، خيل لنا أن اعتراف فيدرا وموتها كشف لتيزيه الحقيقة، وأنه قد استشف الواقع، ثراء وعظمة الطابع المأساوى. ولكن رده يظهر أنه بعيد تماما عن ذلك. فالهوة التى انشقت عند قدميه ثبتته فحسب فى طبيعته. فلم ير إلا شيئا واحدا: وهو أن عمل فيدرا لم يكن ملائما لقوانين عالمه. وقد يكون

من الأفضل نسيانه، ولكن مادام ذلك غير ممكن، فيجب إعادة النظام العادى، والذى قد تعرض وقتيا للخطر. بضع صلوات على قبر هيپوليت، وإحلال أريسى مكانه، وسرعان ما ستكون ذكرى فيدرا مجرد أسطورة غير ضارة.

وكادت الكلمات الأخيرة لفيدرا أن تخلف شيئا من الحيرة أو سوء الفهم. فخلال محاولتها العيش فى الدنيا – وكان وهمها – رفعت فيدرا الدنيا إلى مستواها الخاص لتحقيق حوار. فحتى النهاية، كانت قد تحدثت مع هيپوليت طاهر، وشجاع، وكامل، ورحلت عن الدنيا لتتيح للنظام الكونى والاجتماعى ("والسماء والزوج") أن يستأنف مسيرته. أمَّا ***ما هو فى الواقع نظام***، فسيذكرنا به رد تيزيه الأخير. وإذا تابعنا أبيات "فيدرا" المأساوية، عن كثب وبلا تمهيد، سنجد أن هذا الرد شبيه بمقطع فى ملهاة. إذ بعد اختفاء البطل الذى كان قد فتح أعيننا للحظة على كل ما فى الحقيقة من ثراء باذخ، وعلى إمكاناتها وأخطارها، سيبدو عالم الحياة اليومية لبعض الوقت– بالضبط للزمن المفروض حتى نعتاد عليه ثانية– عالم الهزل والملهاة. من الناحية الفنية، ليس له مكان فى مسرحية مأساوية، فلقد نزع منه البطل أية حقيقة، وأصبح عالما يموت، جثة ستعيش على أمجادها ربما لقرون، ولكنها مع ذلك مجرد جثة. والجثث لا توجد فى المأساة، ذلك الشكل الأكثر حياة وحقيقة من كل أشكال المسرح، وصاحب أعلى مستوى حضور من بين الأشكال الأخرى.

وإلى جانب هيپوليت وتيزيه، هناك أيضا أريسى، التى لم يبخس بقيمتها مثل الآخرين، لسبب بسيط: إذ إنها لا تتصل مباشرة بفيدر. وكانت – هى أيضا – على وشك عدم إظهار ضعفها بصورة كافية. فإلى جانب تيزيه

وهيپوليت، الذى يطبعهما *النص نفسه* بعلامة سلبية، يبدو أن أريسى تمثل الصفر، الحياد، الشخصية التى ليس لها وجود. ولكن راسين كان قد حافظ – عن وعى أو بغير وعى– على وحدة عمل مكتوب بالكامل فى صورة تضاد. وهذا فى رأينا ما دعا راسين إلى إدراج الأبيات التى تطرح فيها أريسى مسألة الزواج، فى أكثر لحظات المأساة تهديدا، حين يتحدد– بطريقة حادة ومداهمة – قدرا هيپوليت وفيدرا. وتعتبر هذه الأبيات النظير الدقيق لنص تيزيه الأخير. ففى مواجهة الشخصية المأساوية، تصبح الدنيا– بكل ما فيها من أكثر المظاهر جدية، أو على الأقل من أكثرها تفاهة – شكلا من الهزل أو الملهاة.

ولقد لاحظ تييرى مونيه عن حق أن هذا المقطع جعل من أريسى "آنسة من مدرسة داخلية". ففى مواجهة فيدرا، لم يعد ممكنا أن يتكون العالم إلا من متوحشين و"آنسات من مدرسة داخلية". وكان من المحتمل أن تتسم أريسى بنفس هذه الصفة بدون طلبها للزواج، إذ إنها لم تدرج فى النص إلا لجعل طابعها واضحا تماما وتلافى أى احتمال للبس.

ولكن فى الواقع، لا هيپوليت الذى يهرب، ولا تيزيه الذى يخطئ دائما، ولا شخصية أريسى النموذجية، كل هؤلاء غير موجودين بالنسبة لفيدرا. ومع ذلك، فمأساة "فيدرا"، تكون مسرحية الوهم، وتحديدا، احتمال العيش *فى العالم*، ومن ثم، تدور فى حوار *حقيقى* هذه المرة، وليس "حوارا منفردا" كما فى المآسى الچنسينية، بين البطلة والعالم (وأيضا فى حوار " منفرد" بين البطلة والآلهة)؛ فبالنسبة لفيدرا، تكون الدنيا – بدهيا – صورة من هيپوليت ومن تيزيه، بعد أن ينسب الكمال إليهما، بل هناك أيضا وفى المقام الأول إينون[٢٦].

بعد أن استعرضنا شخصيات الدنيا الموجودين فى المحيط الخارجى بالنسبة لفيدرا، يتبقى لنا الآن أن نحلل نواة المسرحية، أى حوارات فيدرا مع الآلهة الصامتة، من ناحية، ومع إينون، من ناحية أخرى.

تبدأ المسرحية، بعد مشهد قمنا بتحليله بين هيبوليت وتيرامين، بموقف مماثل بدقة لموقف المآسى التى يكون بها تغير مفاجئ وإقرار بواقع: فلقد قررت فيدرا، التى تعرف تعارض مقتضياتها ونظام الدنيا، الرحيل عن الدنيا والانتحار. المشهد يدور فى مكان *تحت الشمس*؛ إلا أن، فى المسرحية، الشمس إله، هو جد فيدرا الأكبر، إذن فالمشهد يدور فى مكان تحت نظر الإله، فى الدنيا، حيث يعيش البشر؛ وتعنى مغادرة خشبة المسرح، مغادرة للدنيا والحياة.

ومن ثَم، لا تعود فيدر إلى خشبة المسرح إلا قسرا، تدفعها إينون:

فيدر: "لا نسر إلى أبعد. ولنبق هنا، يا عزيزتى إينون. لم أعد أستطيع
الوقوف، قوتى تخذلنى. وضوء النهار الذى أراه من جديد يخطف
بصرى، وأحس بركبتى المرتجفتين تتلاشيان تحتى. وا حسرتاه!

أولى هذه الإشارات المسرحية – التى عرفنا فى السابق أهميتها فى النص الراسينى – تتابع عن قرب عودة فيدرا إلى الدنيا، لتجسيد أزمتها واضطرابها. ومن البيت الخامس، يشير راسين بالفعل إلى أنها " تجلس". وبعدها، يستمر الحوار–الكاذب، موضحا على الفور بنية الكون المأساوى. وإذا كانت إينون تخاطب فيدرا، فلا ترد عليها فيدرا أبدا. وتكون ردودها الظاهرة، فى الواقع، أكثر الحوارات المنفردة المطلقة بين بطل مأساوى

وآلهة المأساة الصامتة. وتصبح كل وسائل الزينة – التى جملت بها إينون فيدرا لتعيدها إلى الدنيا والتى تعد بالفعل جزءا منها – غريبة ومؤلمة:

فيدرا: "ما أثقل هذه الزينة الباطلة، وما أثقل هذه الغلائل علىَّ! كم هى مزعجة اليد التى عقدت كل هذه العقد، وتعهدت بجمع شعرى على جبينى! كل شىء يضنينى ويؤذينى، ويعمل على تعذيبى. أيتها (الشمس) النبيلة الساطعة، أنت يا من أنجبت عائلة مكروبة، أنت، التى كانت أمى تجرؤ فتعتز بأنها ابنتك، والتى قد تحمرُّ خجلا من حالة اضطرابى أمام ناظريك، أيتها الشمس، إنى أجىء لكى أراك للمرة الأخيرة. يا للآلهة! ليتنى الآن جالسة فى ظلال الغابات حتى أستطيع، وسط الغبار النبيل، أن أتابع بعينى عربة تنطلق من مضمار السباق؟".

وتتدخل إينون– نكاد نقول كرها – فى حوار فيدرا، إذ فهمت تقريبا أن فى هذا التعزيم(٢٧) الموجه إلى الآلهة، هناك إشارة إلى هيبوليت:

إينون: ماذا! يا سيدتى!

فيدرا: يالى من حمقاء، أين أنا؟ وماذا قلت؟ أين تركت أمانىَّ تضل، وعقلى يطيش؟ لقد فقدته: والآلهة سلبتنى استعمال عقلى. إينون، صبغة الخجل تكسو وجهى، كاشفتك بآلامى المخزية أكثر مما ينبغى؛ وعيناى، على الرغم منى، تمتلآن بالدموع".

ولكن إينون تشعر بأن الحائط الذى يفصلها عن فيدرا يتشقق، ومن ثم، تلح على إعادة فيدرا إلى الدنيا، وإلى الحياة، فتجمع الأدلة وتلفظ بالمصادفة،

فى نهاية مقطع طويل من أكثر من عشرين بيتا، اسم هيپوليت المحتوم الذى يؤدى إلى رد فعل فيدرا الثانى:

فيدرا : آه! يا للآلهة!

إينون: هل يؤثر فيك هذا التأنيب؟

فيدرا: يالك من شقية! ما هذا الاسم الذى خرج من شفتيك!".

فى هذا الحوار، حيث يعد كل بيت تحفة يجب دراستها بالتفصيل، تصر إينون على كلامها، وهى التى ما زالت تعتقد أن فيدر تكره هيپوليت، فتذكرها بالخطر الذى يمثله موتها فى اعتلاء ابن تيزيه العرش، ثم تحثها على الحياة:

إينون: حسنا، أنت محقة فى هذا الغضب المتفجر... بادرى إلى استنهاض قواك المنهارة، فما زالت شعلة أيامك المشرفة على الخمود، قائمة، ويمكن أن تشتعل من جديد.

ولكن فيدرا لم تستسلم بعد:

فيدرا: "أفرطت كثيرا فى إطالة أيامى الآثمة".

ولكن إينون لا تفهم معنى كلمة "الآثمة"؛ فبالنسبة لها، تكون الجريمة فعلا قد تم فى الزمان والمكان، فعلا نستطيع رؤيته. وفى هذه اللحظة، يبدأ الحوار الحقيقى، فتشرح لها فيدرا الأخلاق المأساوية، والتى لها مقتضيات أخرى:

فيدرا: "بفضل السماء، يداى بريئتان من كل جرم. ليت الآلهة تجعل قلبى بريئا مثلهما!" ولكن إينون ما زالت على إصرارها:

إينون: "أية نية خبيثة نويت، وما زال على قلبك أن يرتعد منها؟".

وتتردد فيدرا. فهى تعرف أن الخطأ الحقيقى – الضلال – يكون الحوار مع الدنيا؛ فى اللحظة الحالية، مازالت لديها عظمة الرفض، عظمة چونى وتيتوس:

فيدرا: " قلت لك ما يكفى: راعنى فى الباقى، فأنا أفضل الموت على اعتراف مشئوم كهذا".

ورغم ذلك، تستمر إينون، وتصر، وتهدد بالانتحار. وتخبرها فيدرا بوضوح – وإن كانت على وشك التسليم– بالنتائج التى تستشفها من المنحدر، الذى تشعر بأنها منساقة إليه:

فيدر: " أية ثمرة تأملينها من وراء كل هذا العنف؟ سترتعدين هولا إذا خرجت عن الصمت، حين تعرفين جريمتى، والقدر الذى يدحرنى، لن يحول ذلك دون موتى، بل سأموت وأنا أشد إثما".

ولكن لإينون "عقلا رشيدًا" جدا فلا تصدق "مبالغات" فيدرا[٢٨]، ولهذا تستمر فى حضها. وأخيرا تسلم فيدرا، وإن كانت تفكر فى أنها تُقدم على ذلك للحظة، لحظة الاعتراف، والحوار، وأن تحقق بعدها قرارها بالرحيل عن الدنيـــا، فتقبل بأن تضع إينون، للحظة فقط، على اتصال بالحقيقة المأساوية.

واللحظة رسمية، وبالتالى، يستدعى إعلانها إشارة جديدة، خاصة بالإخراج المسرحى:

فيدرا: " تريدين ذلك. انهضى".

فالاقتراب من كون المأساة، يستدعى أن نكون واقفين.

ولكن فيدرا تتراجع مرة أخرى، إذ إن الأمر يتعلق بإشراك إينون فى رغباتها ومقتضياتها. وكان الحوار الأول الذى بدأته مع إينون، قد وصل حتى قرار فيدر بالتخلى عن الحوار المنفرد مع الآلهة، للكشف عن قلبها لمرضعتها وأمينة سرها؛ لقد وصل إذن حتى "إينون، انهضى". إلا أنه فى اللحظة التى يجب أن يتحقق فيها هذا القرار، أى أن ينفذ، تتراجع فيدرا وتستأنف الحوار مع الآلهة الصامتة:

فيدرا: "يا للسماء! ماذا سأقول لها؟ وبماذا أبدأ؟. يالنقمة ڤينوس! يا لغضبة القدر! فى أية متاهات، قذف الحب بأمى. أريان، يا أختاه! يا للحب الذى أدماك، فمت على الشواطئ حيث هجروك! ما دامت هذه مشيئة ڤينوس، فسأهلك وأكون آخر هذه الأسرة المنكوبة وأكثرهم شقاء".

ولكن الأمر قد قضى، وأخيرا ستتحدث فيدر لإينون، وستعترف بحبها لهيبوليت، ليس لهيبوليت الحقيقى الذى يرحل ويحب أريسى، بل لكائن خيالى، لهيبوليت طاهر، يستطيع أن يلهم عشقا مقدرا ومخالفا للقوانين الطبيعية والاجتماعية. عشق تدينه فيدرا بلا شك، ولكنها أيضا فخور به بشرط أن تقاومه برفض الحياة والتخلى عن الدنيا:

فيدرا: "استشعرت الهول الحق من جريمتى. كرهت الحياة، واستبشعت حبى. وأردت إذ أموت أن أنقذ مجدى، وأوارى طى الخفاء عشقا شديد القتامة. ولكنى لم أقو على احتمال دموعك، وصراعك، فاعترفت لك بكل شيء، ولست نادمة، شريطة أن تحترمى موتى الذى يقترب، وألا تعذبينى باللوم الظالم، وألا تحاولى إنقاذى، فلن يجدى أن تذكرينى ببقية نار ستخبو وشيكا". (I، ٣).

ولكن إلى جانب إصرار إينون التى تنادى فيدرا إلى الحياة، ترد تحولات – ظاهرة فى الواقع – فى العالم الخارجى. فتعلن "پانوپ:Panope" موت تيزيه. ويبدو أن عشق فيدرا قد أصبح مشروعا. وعلى الفور، تقوم إينون بتعديل كلام فيدرا:

إينون: "لقد أصبح حبك أمرا طبيعيا". (I، ٥).

بالإضافة إلى أنها تصر على واجب فيدرا حماية ابنها، وتلحق مصالحه بمصالح عشقها: فكل شيء يتعاون من أجل نفس الهدف؛ وهكذا تنجح الدنيا – وقد نقول الشيطان– فى إقناع فيدرا. ويبدأ الوهم، ومعه الضلال، الخطأ الأكبر فى الكون المأساوى.

ولقد أصر تييرى مونيه – عن حق – على الجانب المفارق، حتى آخر خباياه، لأمل فيدرا فى الحصول على موافقة هيپوليت. لأنه، وفقا لأخلاقها ومقتضياتها، ما تحبه فى هيپوليت هو تحديدا ما تعتقد أنه يتحلى به – مع عدم صحته فى الواقع – من صفات غريبة عن الدنيا وتتعارض معها، أى ما يفصله عن تيزيه. ومن هذا المنطلق، فلا يمكنه أن يحب أحدا سواء فيدرا أو أيا من كان.

ولكن هيبوليت لا يفهم شيئا من حب فيدرا. فى رأيه، هذا العشق انتصار للرغبة، بمعناها الأكثر ابتذالا، والأكثر شهوانية، تلك الرغبة التى يرفع فورا فى وجهها حائط القانون، قانونه وآلهته.

أولا، لا يعتقد هيبوليت أن تيزيه قد مات، وأنه قد تم إلغاء شرعية تحميها الآلهة:

هيبوليت: "إن نبتون يرعاه، وهذا الإله الحافظ لن يترك ابتهالات أبى إليه، تذهب عبثا".

ولكن فيدرا تتحدث بلغة أخرى، لقد وافقت على العيش فى الدنيا، لأنها تعتقد أن هذه الدنيا جادة، وأن القيم فيها تعظم إلى أكبر قدر لها، وأن قَدَر البشر فيها – مثل قدرها– أقوى من إرادة الآلهة:

فيدرا: "لا يمكن، يا سيدى، لإنسان أن يرى مرتين شاطئ الموت. وما دام تيزيه قد رأى تلك الشواطئ المظلمة، فمن العبث أن تأمل فى إله يرده إليك".

ولكنها تستعيد تيزيه، وتراه كاملا، نقيا، متجددا فى شخص هيبوليت. زوج كان من الممكن أن تحبه حقا دون ارتكاب أية خطيئة، لاتجاه العشق، ولاتجاه المجد. حب صحيح، بدون خطأ، وبدون تضحية.

غير أن هيبوليت الذى يعرف أولا قوانين عالمه، ولا يفهم شيئا من لغة فيدرا، إلا أنها تريد شيئا ما مخيفا، ما دامت القوانين تمنعه:

هيبوليت: "يا للآلهة! ماذا أسمع؟ هل نسيت، يا سيدتى، أن تيزيه أبى، وأنه زوجك؟".

ولم تكن فيدرا قد نسيت ذلك قط وتستطيع الرد، ساخطة – عن حق – بسبب سوء الفهم هذا:

فيدرا: "وعلام تستدل أننى نسيت ذلك، أيها الأمير؟ أتراني قد فقدت السهر على عزَّتى؟".

فى الواقع، لم تحد، للحظة واحدة، عن هذه العزة، التى يأخذ هيپوليت عليها، أنها قد نسيتها. وهذه هى تحديدا المفارقة المأساوية، غير المفهومة من جانب شخصيات الدنيا، من جانب هيپوليت وتيزيه.

ومن ثم، يصبح سوء الفهم أعمق، لأنه بمنطق قد نطلق عليه ديكارتيا[٢٩]، هيپوليت – الذى اعتقد أولا أن فيدرا قد نسيت القانون، إذ صرحت له بحبها – يستنتج الآن العكس: إذا كانت فيدرا تقر بالقانون وتحترمه، فهو الذى أساء فهم تصريحها واعتقد أنها تحبه، فيخجل من تفكيره ويريد الهروب:

هيپوليت: "عفوًا يا سيدتى، أعترف خجلا، أننى اتهمت زورا حديثا بريئا. وخجلى يجعلنى عاجزا عن احتمال نظراتك".

ولكن فى الواقع، كان هيپوليت مخطئا فى المرتين، وفى المرتين أيضا كان على حق، لأن فيدرا تحبه، وإن كانت تحبه وهى تعترف بذنبها، وذلك باسم البحث عن نقاء لا تستطيع أن تعرب عنه فى الدنيا إلا من خلال حبها لهيپوليت:

فيدرا: "آهٍ! أيها القاسى، لقد فهمتنى كل الفهم. قلت لك ما يكفى لتفيق من ضلالك. وليكن! اعرف إذن فيدرا وجنون حبها".

ولا يمكن أن نعيش مع كل هذه المتناقضات، ولهذا فهى تستشف مرة أخرى أنه لا يوجد مخرج آخر إلاَّ الموت. ولكن هذا تحديدا ما لا تفهمه الدنيا ولا يمكن أن تفهمه. فتقترح إينون على فيدرا حلا نعرفه من السابق، إذ كثيرا ما أخذ به:

إينون: "ماذا تصنعين، يا سيدتى؟ يا للآلهة العادلة! تعالى، عودى، وتحاشى عارا أكيدًا." (II،٥).

ولكن فيدرا ***لا تعرف الهروب***. ولتجنب *أى* سوء فهم، سيشير تيرامين، لدى وصوله، إلى مُخرج المسرحية بذلك:

تيرامين: "أهذه فيدرا التى تهرب، أو بالأحرى التى تُجر جرًا؟".

أمَّا الكائن الذى شعر بالرعب من جراء التقاء الكونين، وصار بلا حول، فكان هيبوليت:

تيرامين: "أراك بلا سيف، منذهلاً، مخطوف اللون؟".

وما دامت فيدرا لا تهرب، فيبقى على هيبوليت أن يتخذ هذا القرار. ويكشف عن ذلك منذ كلماته الأولى:

هيبوليت: " تيرامين، فلنهرب".

ولكن الخبر يصله بأن أثينا قد اختارت ابن فيدرا. فلا يملك إلا أن يهاجم الآلهة التى لا يتلاءم فعلها السماوى مع صورها المثالية:

هيبوليت: "أيتها الآلهة التى تعرفينها، أعلى فضيلتها إذن تكافئينها؟". (II، ٦).

وفى الفصل الثالث، تظهر فيدر وإينون بعد لقاء هيبوليت، وقد تبدد وهم إمكانية الحياة. وتخبرنا إشارة مسرحية جديدة – استعادية – بأن فيدرا لم تقدم على الانتحار، لأن إينون انتزعت السيف من بين يديها:

فيدرا: "لماذا كنت تحيدين بى عن طريق الموت؟ وا حسرتاه! حين وجهت سيفه إلى صدرى".

ولكن إينون، التى تجسد *الحس السليم*، وبالتالى الحل الوسط، تقترح عليها أن تهتم بشىء آخر ما دام هيبوليت لا يرغب فى حبها. مثلا أن تهتم بالحكم. وهذا هو الحل العاقل تحديدا: حتى نستطيع أن نعيش، علينا *التخلى* عما هو خارج متناولنا، *واختيار* ما يمكن الحصول عليه. مينوس *أو* باسيفاى. إن إينون غريبة عن رغبة الجملة، وجمع الأضداد، ولذلك تجد تلقائيا نفس حل هيبوليت، فهى تنتمى إلى نفس الكون:

إينون: "أليس أجدر بك، وأنت سليلة مينوس العريقة، أن تنشدى راحتك فيما هو أسمى؟ أن تهربى من هذا الجاحد الذى يفتنك، وأن تحكمى، وتهيمنى على مسيرة الدولة؟".

وعندما تراوغ فيدرا:

فيدرا: "أنا أحكم! حين لا أكاد أن أتنفس تحت نير مشين، حين أموت".

فتصر إينون:

إينون: " اهربى منه".

ولكن فيدرا تجيبها، إذ تتبع أخلاق كونها، فتقول:

فيدرا: "شيء لا أقوى عليه". (III، ١).

ومن الآن فصاعدا، تنقلب الأدوار. فلقد ثبت أن حب فيدر لهيپوليت لا يمكن تحقيقه: وكانت فيدرا قد أرادت إخماده بالانتحار باسم مجدها، كما كانت إينون قد صورته على أنه قابل للتحقيق باسم *الحس السليم* الذى لا يفهم أبدا العظمة الإنسانية. ثم تتبدل الأحوال فى المرحلة الثانية: تنصح إينون فيدر بالتخلى عن حبها، مستندة دائما على ما يمليه العقل الرشيد، بينما تحاول فيدر عمل كل ما بوسعها لكسب هيپوليت، مدفوعة بقانونها الذى يقتضى منها دائما بلوغ الحد الأقصى. ويكون سقوطها الأقصى فى وهمها، وفى صراعها من أجل جمع الحياة والنقاء. ومن ثم، فما كادت إينون ترحل، حتى تستأنف فيدرا حوارها المنفرد مع الآلهة:

فيدرا: "أنت، يا من ترين العار الذى سقطت فيه، أنت، يا ڤينوس العاتية، ألا ترين بأنى ذليلة بما فيه الكفاية؟ لم تعودى قادرة على تجاوز هذا الحد من القسوة الذى بلغتيه. لقد اكتمل نصرك، وسهامك كلها أصابت. أيتها القاسية، إن كنت تريدين مجدا جديدا، فهاجمى عدوا أكثر تمردا. هيپوليت يهرب منك، ويتحدى غضبك، ولن يحنى ركبتيه أبدا أمام مذابحك. وكأن اسمك يخدش سمعه المتكبر. انتقمى أيتها الآلهة، فإن قضيتنا واحدة . ليحب". (III، ٢).

ولكن الفشل نهائى. فالكون يستعيد أفراده، بعد أن بدا للحظة مفتوحا لوجود الشخصية المأساوية. يعود تيزيه؛ ومعه، تنهض القوانين فى زهوها القاسى، إذ تضم فى نفس الجماعة تيزيه، وإينون وهيپوليت.

بالنسبة لإينون، لا يوجد بالطبع إلا حل واحد: على فيدرا أن *تعيش*؛ ومن ثم، يجب عليها أن تندرج فى الكون العائد مجددا، وأن تؤدى دورها بمهارة، وأن تتهم هيپوليت. بالنسبة لفيدرا، لا شىء تحديدا أصبح له معنى. لم تتردد فى قبول السقوط التام، لتحقيق "الجملة"، ولكن أقل حل وسط لتعيش فى الجزئى قد يكون غير معقول وأيضا غير جدير بها.

خلال هذا النقاش انقادت إينون لتسأل فيدرا كيف ترى هيپوليت. وكان رد البطلة قاسيا بصورة واضحة، فأظهر (عن طريق قلب المعنى) ما احتفظت به فيدرا من الرؤية الچنسينية للدنيا. ولقد سبق أن عرفنا الحرب الكلامية حول التعريف اللاهوتى للإنسان المأساوى: الآثم العادل. وسترد فيدرا فى بيتين مجاورين تقريبا (لا يفصلهما إلا ما تفوَّهت به إينون):

إينون : "بأى عين ترين هذا الأمير الوقح؟

فيدرا : أراه كأنه وحش شنيع، أمام ناظرى.

إينون : إذن، لماذا تقدمين له نصرا كاملا؟ أنت تخشينه: تجاسرى، وكونى البادئة.

فيدرا : أنا، من تجرؤ على اضطهاد البراءة وتشويهها!". (III،٣).

إذا كان الآثم العادل هو تعريف الإنسان المأساوى إذا استعملنا المصطلحات اللاهوتية، فلن يملك إنسان الدنيا (إنسان الحياة اليومية) أن يظهر أمام الإنسان المأساوى إلا وكأنه مقابله، أى مضاده: الوحش البرىء. وترى فيدرا هيپوليت بالضبط على هذه الصورة.

وتعرض إينون أن تتقدم باتهام هيپوليت، ولا تحتاج إلا لصمت فيدرا، التى كانت مستغرقة تماما فى عشقها، وفى أملها أن تعيش فى الدنيا، وفى ضياعها داخل دوامة الوهم حيث استسلمت لإينون، تجذبها إليها؛ وترضخ فيدرا لإينون.

ولكن هذا الانغماس لا يستمر إلا للحظة، ستعود بعدها فيدرا إلى وعيها، وتذهب إلى تيزيه لاستعادة الحقيقة. عندئذ، ستتلقى الضربة القاتلة حقا، عندما تعلم من تيزيه أن هيپوليت يحب أريسى. وكانت الصدمة رهيبة، إذ طعنت فيدرا فى ثلاثة مواضع: غيرة العاشقة، ورغبة البطلة المأساوية فى النقاء والطهر، وللوهم بإمكانية العيش فى الدنيا، وفى إيجاد كائن مماثل، وشريك محتمل.

وتعلم فيدرا بأن هيپوليت يحب أريسى، أى أن لها غريمة، بل إن هيپوليت الذى كانت تعتقد أنه طاهر، ومختلف عن البشر، ومتعارض معهم مثلها، كان فى الواقع جزءا منهم، ولا يختلف فى شىء عن تيزيه، وأريسى، وإينون:

فيدرا: "هذا العدو الشرس الذى استعصى ترويضه. أخضع، وأصبح أليفا، واعترف بقاهر".

وما هو أكثر هولا، أن نظام الدنيا يوافق على هذا الحب بين هيپوليت وأريسى، وكذلك الآلهة التى ترعى قوانينه:

فيدرا: "كانت السماء تبارك تنهداتهما البريئة".

وبعد ثورة الغيرة الأولى، تفهم فيدرا خطأها، ووهمها. إن الحياة، المحتملة بالنسبة لهيبوليت وأريسى، والتى توافق عليها الآلهة، تكون بالنسبة لها الخطأ: الجريمة القصوى. لقد كانت فى البداية على حق، عندما قررت الرحيل من الشمس والأرض؛ حينذاك كان بإمكانها إنقاذ طهرها. فإذا كان الآخرون يعيشون تحت نظر الآلهة التى تحميهم، فهى لن تملك أن تعيش تحت نظر إله آخر يقضى فى أمرها ولا يعرف الصفح:

فيدرا: "يا لشقائى! ومع ذلك أعيش، وأطيق النظر إلى هذه الشمس المقدسة التى انحدرت منها! جدى هو رب الآلهة وسيدها، والسماء، بل والكون كله ملىء بأجدادى. فأين أختبئ؟ لأهرب إلى جحيم الليل. لكن، ماذا أقول؟ إن أبى هناك ساهر على المرمدة(*) المشئومة. يقال إن القدر وضعها بين يديه الصارمتين، ومينوس يحاسب فى الجحيم جميع البشر الشاحبين. آه! كم سيرتجف شبحه المرعوب، حين يرى ابنته ماثلة أمامه، تعترف كارهة بآثام عديدة مختلفة، وبجرائم قد يجهلها الجحيم!".

هذه هى نهاية الوهم والخطأ. وعندما تحاول إينون ثانية الحديث عن حل وسط، ستقول لها فيدرا بصراحة، بعد أن استردت وعيها الأصلى، الذى يعرف الحقيقة، والذى لن يستطيع أحد أن يجذبه مرة أخرى إلى الضلال، فيدرا التى قطعت كل علاقاتها بالدنيا، سواء كان اسم الدنيا تيزيه، أم هيبوليت، أم إينون:

(*) إناء كان القدامى يجعلون فيه رماد الموتى بعد حرقهم.

فيدرا: "ماذا أسمع؟ كيف تجرئين أن تقدمى إلىَّ هذه النصائح؟ هكذا إذن تريدين أن تسمميني حتى النهاية. أيتها الشقية! هكذا أوصلتني إلى الهلاك يوم كنت أهرب، كنت تردينني. وأنستني توسلاتك واجبي. كنت أتجنب هيپوليت، وأنت التي دفعتني لملاقاته. بما كنت تلتزمين؟ لماذا تجرأً فمك الدنس على اتهامه وتلطيخ حياته؟ قد يكون في ذلك موته، وقد تستجاب لأب أخرق أمنيته الدنسة. لن أصغي إليك بعد الآن. اغربي عني، أيتها المتوحشة البغيضة؛ اذهبي، ودعيني وشأني مع مصيري التعس. ولتعاقبك السماء العادلة بما تستحقين، وليثبط عذابك إلى الأبد عزم أولئك الجبناء الذين يغذّون – مثلك، بحيلهم الوضيعة – نزوات الأمراء البؤساء، ويدفعون بهم إلى منحدر هواهم، يقدمون على تمهيد طريق الجريمة لهم! يا للمخادعين الكريهين، إنهم الهبة الأكثر شؤما التي تقدر الآلهة الغاضبة أن تقدمها للملوك!".

ولا يستطيع شيء أن يبين الهوة التي تفصل بين البطل المأساوي والعالم، أكثر من إجابة إينون التي، لا تجد أن هناك ما يؤخذ عليها وتحتج أمام الآلهة ضد هذا الظلم(٣٠):

إينون: "آهِ، يا للآلهة! لأجل خدمتها، فعلت كل شيء، وتركت كل شيء، وحصلت على هذا الجزاء لأعمالي! نلت ما أستحق". (VI، ٦).

منذ هذه اللحظة وحتى النهاية، تتغيب فيدرا عن خشبة المسرح، كل ما يجري أمام أعيننا، ما هو إلا عمليات هياج وإثارة غير منظمة وكاشفة

للغيب، لدنيا هزمها وحيَّرها وجود الكائن المأساوى، وحتى بعد أن غادرها نهائيا ما زالت تتحمل تبعاته الأخيرة.

ولن تعود فيدرا إلا فى النهاية، واقفة، وقد تجرعت السم، عادت لتعيد للحق حقوقه، وتعلن لتيزيه أن وجودها الذى كان يقلق، من ناحية نظام الدنيا، ومن ناحية أخرى سطوع الشمس، قد توقف نهائيا:

فيدرا: "لقد أردت أن أعرض بين يديك، عذاب ضميرى، وأن أهبط إلى عالم الموتى سالكة سبيلا خطاه بطيئة. تجرعت سمًّا أحضرته ميديا من أثينا، وأجريته فى عروقى الملتهبة. وها هو يصل إلى قلبى، ويشيع برودة لم أعهدها فى هذا القلب المحتضر؛ الآن لم أعد أرى إلا من خلال غشاوة السماء والقرين اللذين يهينهما حضورى؛ وها هو الموت، إذ يستلب النور من عينى، ويعيد إلى النهار صفاءه كله، بعد أن كانت عيناى تدنسانه". (V ، ٧).

إن حضورها يهين تيزيه، ولكن وجودها *فى الدنيا وأمام تيزيه* قد يهين الشمس؛ الآن وبعد أن انفصلت عن الدنيا بهوة منيعة، وعن هيبوليت، وعن تيزيه، وعن إينون، تم التجاوز عن إثمها، كما ألغى زمن المأساة: فلم يكن خطيا، بل دائري.

والكلمات التى وصلت بها إلى خشبة المسرح:

فيدرا: أيتها الشمس، إنى أجىء لكى أراك للمرة الأخيرة". (I، ٣).

تتوافق بدقة مع الكلمات الأخيرة التى تغادر بها المشهد:

فيدرا: "وها هو الموت، إذ يستلب النور من عينى، ويعيد إلى النهار صفاءه كله، بعد أن كانت عيناى تدنسانه". (V، ٧).

أمّا الشمس، الإله الصامت، فمسلكه ينم عن عدم التأثر؛ سيستمر فى السطوع على عالم يكاد يكون غير حقيقى حتى يراه. ولا يعرف أحد ولن يعرف، إن كانت فيدرا قد التقت ثانية بمينوس و"فائتون:*Phaéton*"، رفيقيها الحقيقيين. وستستعيد الدنيا سيرها فى غياب فيدر، وتنشأ من جديد جماعاتها غير الأساسية، وتندرج فى الحياة اليومية ذكريات الكوارث، وتختفى الضغائن نفسها أمام ذكرى الكائن المتوحش، الذى جعل الكل يشعر– حتى الذين كانوا أكثرهم تعارضا – إلى أى مدى هم مرتبطون بقرابة أساسية، أهم من الأحقاد جميعها، إلا أن .... عندما يتكلم تيزيه ثانية، باسم هذا العالم، ليذكر بأخلاق النظام القائم، يتاخم فى قوله الكون المأساوى بالملهاة والتمثيلية الهزلية. وكم تردد ممثلون لأداء هذا النص، الذى يشكل انتقالاً مفاجئا من المأساة إلى ما هو فى ذاته قد يكون دراما.

ومع ذلك، فهذا النص ضرورى لتجنب أى سوء فهم، وليذكر المشاهد أن أمام ناظرى الإله الأساسيين، لا تكون الجثة خلف خشبة المسرح – حيث يوجد جثمان فيدرا– بل على خشبة المسرح، فى شخص الملك الذى سيحكم ويدير الدولة.

د – الدراما الدينية

٧ـ إستير وأتالى

الحق يقال، لم تكن المسرحيتان الدراميتان، اللتان تفصل بينهما سنتان، واللتان جاءتا بعد صمت طويل استغرق فيه راسين، بعد أن كتب "فيدر" تدخلان فى مجال دراستنا. فهما ليستا مأساتين، ولكنهما مسرحيتان *للإله الحاضر والظاهر*، أى مسرحيتان دينيتان.

ومن ثم، سنتحدث عنهما باختصار، للتأكيد بوجه خاص على النتائج الشكلية لتجاوز المأساة.

ولنقل على الفور، إنه رغم عمليات نقل بدهية لتجربة بور– رويال، و"أصدقائه"[٣١]. وحتى لذكريات راسين فى شبابه، فهما لا يتوافقان فى جملتهما لا مع الفكر الجنسينى المتطرف الذى ساد قبل اتفاقية الصلح مع الكنيسة، ولا مع التجربة الحقيقية لراهبات ولـ"أصدقاء بور– رويال".

بل هما يعربان عن رؤية متعارضة مع الجنسينية المأساوية، ما داما يصوِّران كونًا، يكون فيه الإله منتصرا وحاضرا *فى العالم* بدلا من إله المأساة المحتجب والصامت؛ وكذلك هما لا يعكسان التجربة الجنسينية، لأنه – لعلمنا – لم ينتصر قط بور– رويال *فى العالم* على خصومه.

إذن بقدر ما يرتبطان بالحركة الچنسينية، فهما يعبران عن أيديولوچيا وآمال الجماعة الوسطية الموالية لأرنو، التى كانت تنادى بالدفاع عن الخير والتقوى *فى العالم*، بل يجب علينا إضافة أن "أتالى" تدفع بهذه الأيديولوچيا إلى تبعاتها الأكثر تشددا وتذهب بعيدا فى نقد السلطة الملكية، أبعد من أرنو ونيكول (بل وقد نربطهما بمواقف چاكلين پاسكال[٣٢]).

ومن ثم، تطرح هاتان المسرحيتان على المؤرخ - تماما مثل الاثنى عشر عاما التى تفصلهما عن "فيدرا"- قضية قد لا نستطيع حلها بطريقة مرضية فى الوضع الحالى، نظراً لقلة معلوماتنا. فما الدافع الذى حث راسين على الانسحاب من الحياة الخاصة، ثم - بعد اثنى عشر عاما من الصمت - ساقه لكتابة مسرحيتى الإله المنتصر، إذ يتغلب *فى العالم* على قوى الشر؟

يبدو لنا أن مقتضيات وظيفة راسين باعتباره مؤرخًا للملك، التى يؤكد عليها السيد پوميه، وأيضا رغبة "مدام دو مانتنون: ***Mme de Maintenon***" فى إعداد عروض مسرحية فى "سان- سير: ***Cyr –Saint***)، لا يمكن أن تكون سوى *مناسبات خارجية*، مثل مئات المناسبات فى حياة أى مؤلف، بينما قد يلزم لإجابة ملائمة أن تتاح لنا معرفة السبب الذى دعا راسين لقبول- بل وربما لاختيار- أن يكون مؤرخا للملك، وكذلك السبب الذى جعله يختار ويحقق، من بين كل الإغراءات التى عرضت عليه، ذلك العرض الذى أدى إلى كتابة "إستير وأتالى؟".

إذا كان السيد پوميه يعارض- عن حق- افتراض السيدين شارلييه (*Charlier*) وأورسيبال بأن "أتالى" تروى تمردا *داخليا*، ولا تتناول تدخلا خارجيا، فقد نتساءل إذا ما كانت الثورة الإنجليزية، والإطاحة بچاك الثانى

(*Jacques II*)، وإحلال "جيوم دورانج:*Guillaume d'Orange*" محله، كانت – بالنسبة لراسين – تحديدا التجربة الحاسمة التى سمحت له بالاعتقاد فى إمكانية ***الإطاحة*** بالسلطات القائمة فى البلاد. إذن ألا يجب تعديل افتراض السيدين شارلييه وأورسيبال بحيث لا تنال منه اعتراضات السيد بومييه؟

وإن كنا نعتقد بأن مثل هذا الافتراض لا يعتمد تماما على معطيات محسوسة حتى يمكن الدفاع عنه بجدية. ومن ثم، سنكتفى بذلك بدون إلحاح.

كما لا يبدو لنا مقنعا أن نربط "إستير" بالخلافات بين مدام دو مانتنون ولوفوا (*Louvois*) فماردوشيه (أو مردخاى) (*Mardochée*) وإستير يمثلان الإرادة الإلهية، وتوجد فى المسرح الراسينى رؤية محددة جدا للإله، حتى يمكننا قبول – دون أسباب قهرية، أو على الأقل جادة جدا – احتمال أن تمثل مدام دومانتنون وكولبير (*Colbert*) الإرادة الإلهية وأن يكونا فى حماها.

وهكذا، يرجع التفسير الأكثر جدية لتطور المسرح الراسينى، إلى التطور الموازى للفكر الچنسينى نفسه، الذى فقد– بعد صلح الكنيسة، واستئناف حركات الاضطهاد اللاحقة، وبتأثير أرنو– أى طابع مأساوى ليتحول إلى اقتضاء دنيوى لسلطة دولة مسيحية، متطابقة مع متطلبات الكنيسة والإله.

ولا يجب أن ننسى أنه فى ١٦٦٩ – إلى جانب الأم أنچليك، وباركوس، وپاسكال، وسانجلان... إلخ – كان أرنو يبدو فى وسط الجماعة الچنسينية باعتباره منظِّرًا للجناح المعتدل، وفى ١٦٨٩، كان الوحيد على قيد الحياة، إلى جانب نيكول الذى كان قد تخلى عن الصراع، وظهر باعتباره رئيسًا للمعارضة الجذرية المنددة بتجاوزات السلطة.

وكثيرا ما أكد النقاد – عن حق – على التماثل بين شخصيتى، ماردوشيه فى "إستير" ويوعاد (يهويادع) ***Joad***، فى "أتالى"، الدراميتين وشخصية أرنو الحقيقية. ومن ناحية أخرى، لا يجب أن ننسى أنه إذا كان بور– رويال قد رفض قطعيا مآسى راسين الأولى، فقد أيد أرنو– إلى حد ما – المسرحيتين الدينيتين (خاصة إستير التى كانت أقل جذرية من أتالى).

ولا يمكن عقد مقارنة بين المسرحيتين من جانب مستواهما الأدبى والدرامى. فمهما كان الجمال الأكيد لأبيات عديدة فى "إستير"، فما زال ببنية المسرحية شىء ما ترسيمى واتفاقى. بل قد نقول إنها محاولة أولى لتجسيد وجود انتصار الإله فى الدنيا، أو كأنها إعداد لما سيتحقق تماما فى "أتالى".

وبالفعل قد يكون من الصعب تخيل شخصيات أكثر اتفاقا من أسيريوس (أحشويروش) وهامان (*Aman*). كما سنجد مجموعة من القوالب التقليدية: الملك الطيب الذى يخدعه الوزير الشرير، غيرة هامان *وزهوه* – التافهان – باعتبارها محرك لأعماله السياسية، كلها صور تم تجميلها، وألبسها راسين ثياب الشعر الثرية. ولا نجد سوى إستير وماردوشيه والفتيات الإسرائيليات، الذين يعيشون حقا، تحركهم على الأرجح ذكريات تجربة عاشها راسين الشاب فى بور– رويال.

بينما يختلف تماما كون "أتالى". بالطبع، توجد عمليات نقل لتجربة بور– رويال. بالإضافة إلى التقارب الذى ذكرناه بين يوعاد وأرنو، هناك أيضا التقارب بين المشهد الذى يروى فيه يوعاس (يوآش) ذكريات تربيته فى المعبد (*II*،٥) وذكريات طفولة راسين، التلميذ فى بور– رويال بين النساك.

كما يجب إضافة – إلى أوجه التشابه هذه – أبيات مثل الأبيات التالية، حيث تبدو الإشارة وكأنها مباشرة:

أتالى: "إن كهنتك، يا أبنير (*Abner*)، ويطيب لى أن أقر بهذا الأمر، ليحق لهم أن يشيدوا بمكرمات أتالى. إننى، أعلم أنهم كثيرا ما يطلقون ألسنتهم فى غير تحفظ، فيتعرضون لسلوكى ولسلطانى. ومع ذلك فما زالوا على قيد الحياة ومازال معبدهم قائما." (*II*،٦)(*).

أو

صوت منفرد: "إلى متى يا إلهى، إلى متى سنرى الأشرار يثورون ضدك؟ إنهم يأتون ليتحدوك فى معبدك المقدس. ويعاملون الشعب الذى يعبدك وكأنه أخرق. إلى متى يا إلهى، إلى متى سنرى الأشرار يثورون ضدك؟

صوت آخر: إنهم يقولون: ما فائدة هذه الفضيلة البرية؟ لمَ تتبذون كثيرا من المتع العذبة؟ إن ربكم لا يصنع شيئا من أجلكم." (*II*، ٩).

ولكن الاختلاف الكبير بين "إستير وأتالى" فى بنية العالم، فى طبيعة الملوك والبلاط. وبالفعل بدا أن "إستير" قد فقدت الواقعية القاسية للمآسى الراسينية وتم استبدالها بالصورة المعهودة للملك الطيب الذى يخدعه وزير مغتر وغيور.

(*) ذكر جولدمان أن هذه الأبيات تقع فى المشهد السادس من الفصل الثانى، بينما هى فى المشهد الخامس.

وأمَّا "أتالى"، فتتعرض مرة أخرى ***وبلا أى تنازلات*** لطابع الدنيا شديد السوء. فليس أتالى وحدها السيئة، بل أيضا يوعاس، أداة الإله، والملك الشرعى؛ والكل مجرد من أية قيمة أخلاقية. فيوعاس طاهر طالما هو تلميذ لدى اللاويين، ***ولم يصبح بعد ملكا***. وينزع منه انتصاره – كما يقال ذلك صراحة – أية قيمة إنسانية. وكذلك تم وصف البلاط بأوصاف، لا تجعل الناس يتشوقون إليه:

سالومى (*Salamith*): "واحسرتاه! فى بلاط، لا تسوده إلا شريعة القوة
والعنف، وتثاب فيه الطاعة العمياء والحقيرة
بالأمجاد والمناصب، وآهٍ
يا أختاه! مَن يجسر على أن يرفع الصوت دفاعا
عن البراءة الحزينة؟". (*III*،٨[٣٣]).

ومع ذلك، تروى المسرحية، انتصار الإله على عالم سيئ للغاية وسيظل كذلك، على الأقل حتى وصول المسيح. وكما هى الحال فى أحيان كثيرة عند راسين، يلخص البيت الأول الشخصية الرئيسية والدراما جميعها!

وينطق به أبنير قائد "أتالى":

أبنير: "أجل، جئت أعبد الخالق فى معبده".

صار التعارض جذريًا بين مجالين، مجال الله ومجال العالم، حتى صار أى حل وسط غير ممكن. يقول يوعاد ذلك فى أبيات تخاطب على الأرجح "أصدقاء بور– رويال" فى الدنيا، وأيضا ضمنيا راسين نفسه!

يوعاد: "أنت تقول: إننى أخشى الإله؛ وحقيقته تلمس شغاف قلبى! ألا فأسمع كيف يجيب هذا الإله على لسانى: "ما جدوى أن تتجمل بالغيرة على شريعتى؟! تحسب أنك تمجدنى بنذور عقيمة؟ ما الفائدة التى تعود علىَّ بأضاحيك جميعا؟ أتحسبنى فى حاجة إلى دم الجديان والعجول؟ إن دماء ملوكك تستصرخ ولا يسمعها أحد. انقض، انقض كل عهود الكفر؛ ومن وسط شعبى، ألق بالجريمة خارج الحدود، وحينذاك تعال انحر القرابين".

ورغم ذلك سيدخل الإله بنفسه فى هذا العالم السيئ للغاية لمعاقبة الأشرار وضمان تسلسل الدراما الأخروية.

بل وقد نقول: إن إله "أتالى" ما زال يحتفظ بمعالم جنسينية عديدة. إذ يماثل الإله كما كان يتخيله "أصدقاء بور- رويال" - ليس حاليا - بل فى اليوم الذى يقرر فيه التدخل فى العالم لعقاب الأشرار (اليوم، أو بالأحرى فى اللحظة التى يمكن أن تحدث فى أى وقت، والتى يجب علينا انتظارها باستمرار باعتبارها معجزة ممكنة، دائما)، الإله الذى له أهداف، بل ووسائل طاهرة، الإله الذى يظهر من الآن عن طريق معجزات لا تتوقف.

ولا يمكن للقارئ المعتاد على قراءة النصوص الجنسينية ألا يتعرف على هذه النبرة فى أبيات مثل الأبيات التالية:

يوعاد: "أى زمان حفل بسيل من المعجزات مثلما حفل به هذا الزمان؟ ومتى بيَّن الإله قدرته بمزيد من الآيات؟ أيها الشعب ناكر الجميل، هل تظل عيناك عاجزتين عن تبصر الأمر؟ ما هذا! أتطرق المعجزات أذنيك دائما، دون أن تزلزل قلبك؟". (*I*، ١).

أو

يوعاد: "وألم تحسب حساب الإله الذى يقاتل من أجلنا؟ ذلك الإله الذى يحمى براءة اليتيم، وينفخ من قوته فى ضعفه؛ ذلك الإله الذى يكره الطغاة، فأقسم فى "يزرعيل:***Jesraël***"[*] على هلاك آخاب (***Achab***) و"إيزابل:***Jézabel***"؛ الإله الذى ضرب على يد "يهورام:***Joram***" زوج ابنتهما، وتعقب الأسرة حتى ابنهما؛ الإله الذى علَّق انتقامه إلى حين، ليسلط دوما ساعده الباطشة على هذه السلالة الكافرة؟". (***I***، ٢).

ورغم ذلك، فالانتصار الحالى للإله، ووجود الجوقة، يبدوان متعارضين مع الفكر الچنسينى، ليس لأن هذا الفكر لم يرتقب هذا الانتصار فى أحيان كثيرة، بل لقد انتظره فى كل لحظة وكأنه وشيك؛ ولكن– تحديدا– لأن هناك اختلافا بين انتظار تدخل إلهى فى مستقبل وإن كان وشيكا، وتصوير هذا التدخل وكأنه حالى، وواقع. وهذا مثال لما أكدناه خلال دراستنا الحالية: لا يحصل عنصر على دلالته الحقيقية إلا حينما يندرج فى مجموعة يكون جزءا منها، بحيث يحتمل أن يكون للعناصر المتماثلة أو حتى المتطابقة دلالات متضادة تماما.

ولتسمحوا لى سريعا بالتأكيد على الواقعية العميقة التى وصفت بها هزيمة أتالى. فكل مؤرخى وعلماء اجتماع الثورات أكدوا على الأزمة الأيديولوچية والفكرية للطبقات الحاكمة عشية سقوطها؛ فالهزيمة الأيديولوچية تكاد تسبق دائما الهزيمة السياسية. ولا شىء أصدق – رمزيا بالطبع – من

(*) اسم مدينة قديمة فى فلسطين، بالقرب من السامرة.

حالة البلبلة التى سيطرت على أتالى و"متان:*Mathan*"، والإغواء المضلل الذى مارسه عليهما خصومهما (يوعاس على أتالى، والمعبد على متان[٣٤]).

من ناحية البنية الشكلية للمسرحيتين، يؤدى هذا التدخل إلى تحولين كبيرين: إدخال الجوقة، وإلغاء وحدتى المكان والزمان.

فيما يتعلق بالجوقة، سبق أن تناولنا الأسباب التى أدت بالمأساة الحديثة إلى ضرورة التخلى عنها، حتى عندما اقتربت جدا من المآسى الإغريقية، كما فى حالة "فيدرا": فالمأساة الإغريقية كانت تروى حكاية الإنسان الذى يخرج خارج الجماعة فى اللحظة التى يتعرف فيها على الحقيقة، بينما تروى المأساة الراسينية حكاية الإنسان *الوحيد*، مقدما ونهائيا.

ولا يمكن أن تعود الجماعة إلا بتجاوز المأساة، أى فى اللحظة التى يجد فيها البطل نفسه فى كون إله حاضر ومنتصر. ومن ثم رأينا الجوقة تبرز فى خطوطها الرئيسية خلف خشبة المسرح، فى نهاية "بريتانيكوس"، عندما يحمى الشعب چونى، ويقتل نرسيس، ويمنع نيرون من دخول المعبد.

ولا شىء يثير الدهشة عندما نرى الجوقة *على المسرح*، فى المسرحيتين الدراميتين الدينيتين. ونراها انفعالية فى "إستير" حيث لا تملك إلاً إبداء إعجابها بالعناية الإلهية التى تتدخل *فى العالم ومن خلالها*، بينما تكون فاعلة فى "أتالى"، حيث تتدخل العناية الإلهية *ضد* العالم، وحيث تشكل – هى نفسها – أداتها.

أمَّا النتيجة الثانية للحضور الإلهى على البنية الشكلية للمسرحيتين فهى؛ اختفاء وحدة الزمان والمكان. وكانت هاتان الوحدتان – وهما قاعدة عامة وتقليد فى القرن السابع عشر – ضرورة داخلية فى المأساة الراسينية، إذ إن هذه المآسى كانت تدور فى اللحظة اللازمانية للرفض والاهتداء "بريتانيكوس، وبيرينيس" أو فى الزمن الدائرى الذى يعود إلى لحظة البداية "فيدرا".

ولم يعد هذا السبب يصلح فى المسرحيتين الدينيتين. ومن ثم، نرى راسين وقد تخلى عمدا عن وحدة المكان فى "إستير" – مسرحية التدخل الإلهى فى الدنيا ومن خلالها – فتدور فصولها الثلاثة فى ثلاثة أماكن مختلفة، وخاصة فى "أتالى"– مسرحية التدخل الأخروى والمقدس للإله – حيث لم يعد الزمن، اللحظة، ولا أى زمن إنسانى، بل الأبدية؛ وهذا يفسر رؤية يوعاد (الفصل الثانى) حيث يرى بوضوح المستقبل حتى مجىء المسيح.

ومع "أتالى"، ينتهى المسرح الراسينى على نغمة متفائلة، تملؤها الثقة والأمل، أمل فى الإله وفى الأبدية، نغمة لا تنطوى على أى تنازل، على صعيد الواقعية الأرضية، ولسنا على ثقة تامة من أن ملحوظة السيد هنرى موچيس – التى أرفقها بالأبيات الأخيرة لـــ"أتالى"، فى طبعتها المدرسية لكلاسيكيات لاروس – القائلة: "وتنتهى المسرحية على انطباع بالسكينة والصفاء[٣٥]"، ما هى إلا تفسير معكوس خطير إلى حد ما. فإننا نظن سماع صوت ملاك الهلاك، وتهديد موجه للملك والبلاط، وأمل بوعد للمضطهدين، فى هذه الأبيات الأخيرة المترددة على خشبة مسرح راسين:

يوعاد: "وبهذه النهاية الرهيبة، جزاء ما ارتكبت من كبائر، اعلم، يا ملك اليهود، ولا تنسَ أبدا، أن لمعشر الملوك فى السماء قاضيا صارمًا، ومنتقمًا يأخذ بثأر البرىء، وأبًا يشمل برعايته اليتيم". (٧، ٨).

الهوامش

(١) في خطاب إلى القس "لوفاسور: Le Vasseur"، يلاحظ راسين بنفسه هذا الفرق، فكتب يقول: "أخذ الشعراء هذا من المنافقين، فهم يدافعون دائما عما يفعلون، ولكن لا تتركهم أبدا ضمائرهم في راحة" (رسالة مؤرخة في ١٦٥٩ أو ١٦٦٠) **Racine: OEuvres, Ed . Mesnard, t.VI, p.373.**

(٢) بالطبع سنحتفظ بقضية "إستير وأتالي".

(٣) لا تعترضوا وتقولوا إنها كانت طبائع الإغريق السائدة، وإن أحكامنا الأخلاقية تنطوي على مغالطة تاريخية. فمن ناحية، كتبت المسرحية في القرن السابع عشر؛ ومن ناحية أخرى، هذه الأحكام موجودة *في المسرحية نفسها*، وليست في حاجة لإدخالها من الخارج.

(٤) انظر أيضا الفصل الأول، المشهد الثاني. بيروس: "كل شيء كان عادلا حينئذ".

(٥) تشير كلمات بيلاد إلى أن عالم أندروماك سيخلف عالم بيروس:

بيلاد: كل شيء هنا خاضع لأوامر أندروماك، إنهم يعاملونها باعتبارنا ملكة ويعاملوننا باعتبارنا أعداء، إن أندروماك نفسها التي كانت تغلو في عصيان بيروس، تؤدي له كل الواجبات التي تؤديها أرملة وفية". (V، ٥).

(٦) ولنتذكر ظهور أندروماك، المطابق بدقة لهذا المشهد:

بيروس: "أتلتمسينني، يا سيدتي؟ أيؤذن لي بهذا الأمل الجميل؟

أندروماك: كنت ذاهبة إلى المكان الذي يلازمه ابني برعايتكم، ما دمت تأذن لي، بأن أرى، مرة في اليوم، ما بقي لي من هكتور ومن طروادة". (I،٤).

(٧) فيما يتعلق بهذه الأبيات، نقترح *على سبيل الفرضية* التأويل التـالي: فـي هـذه اللحظة، تكون جوني- بصياغتها أمل مصالحة وهمى بين نيـرون وبريتـانيكوس، سواءً اعتقدت حقيقة فى ذلك أم لا - قد خطت خطوة نحو الدنيا. ومن ثم، فلجوؤها إلى الدير يكون هنا - وهنا فحسب - هروب قد يشقى الآلهة.

(٨) **SAINTE-BEUVE: *Portraits littéraires*, Paris, Garnier, 1924, t.I, p.89.**

(٩) كتب راسين فى "مقدمة إستير": لاحظت أنى عندما أعمل وفقا للخطة التى كانوا قد أعطوها لى، كنت أنفذ تقريبا المشروع الذى طالما راودنى وهو أن أربط - كما فى المآسى القديمة الإغريقية - الجوقة بالحدث، وأن أستعمل هذا الجزء مـن الجوقـة لمدح الإله الحقيقى بعد أن كان الوثنيون يستعملونها لمدح آلهتهم المزيفة".

كما كتبت مدام دوكيلوس:**Mme de Caylus**: "الجوقة، التى كان راسين دائمـا - علـى نسق الإغريقيين - يفكر فى إعادتها للمسرح، وجدت مكانا طبيعيا فى إستير؛ فكان راسين فى غاية السعادة إذ أتيحت له المناسبة لأن يجعـل الجوقـة معروفـة ولأن يتذوقها المشاهد." ***Souvenirs de Mme de Caylus***

(١٠) بالطبع لن نستند إلى قيمنا الخاصة لفهم الأعمال الأدبية، أو إلى أى مبـدأ كـان، خارجيًا أو عامًا. فلا يمكن فهم الأعمال الفلسفية أو الأدبيـة العظيمـة إلا بإعـادة *ترابطها الداخلى الخاص*. وتكون أولوية العقل العملى أحد العناصر الرئيسية لهـذا الترابط عندما يتعلق الأمر بالرؤية المأساوية. بينما تتطلب مسرحيات كورنى، على سبيل المثال، تحليلا *نفسانيا* إلى حد أكبر بكثير.

(١١) **TH.GAUTIER: *L'Art dramatique en France depuis vingt-cinq ans*, Paris, Hetzel, 1859, t.III, p.155.**

(١٢) تمتلك اللغة الألمانية مصطلحين ("Geschichtlich و "Historisch") يتلاعمان إلى حد ما مع المعنيين اللذين عرفناهما. فيقال "Historische Schule"، بينما يقال "Geschichtsphilosophie".

(١٣) *فى رأينا* على سبيل المثال، لا يثير اليوم سقوط طروادة أية مشاعر، بينما يكون حقيقة سلبية فى "أندروماك" وحقيقة إيجابية فى "إيفيچينى". وكذلك، *فى رأينا*، يبدو سلوك بيروس وسلوك روكسان متماثلين، بينما تكون لهما فى المسرحيتين قيمة مختلفة.

(١٤) بينما فى المأساة – *اللازمانية* – يكون الماضى دائما حاضرا والمستقبل مقررا منذ زمن طويل. هنا يكون الحاضر *مختلفا* عن الماضى.

(١٥) ستتاح لنا لاحقا فرصة معرفة الحدث الذى سمح بانتهاك الموانع. و سنذكره رغم قلة أهميته فى المسرحية، إذ إنه بداية ظهور موضوع، وسيعود إليه راسين فى "ميتريدات وفيدرا"؛ وهو موضوع الخبر الكاذب الذى يجعل الجميع يعتقد أن الملك قد مات:

حكمت: "لعلك تذكر رواية غير موثوق بها، أشاعت خبرا عن موت مراد، فتظاهرت حينها السلطانة بالخوف، ولجأت إلى تأكيد هذا الخبر بصيحات أليمة، وراح عبيدها يرتجفون من تأثير دموعها. واضطرب حراس بايزيد المحظوظ، ونجحت الهبات فى زعزعة ما تبقى من إحساسهم بالواجب. وفى وسط هذا الاضطراب، تجاسر أسراهم وتقابلوا". (I،١).

(١٦) الحدث مليء بالنصوص التى تُذكِّر بهذين التهديدين:

بايزيد: "إن السماء تقتص من تظاهرى، وتخزى خديعتك". (II،٥).

حكمت: "إن مراد المتغطرس دائم القلق. لنوصد فى وجهه منذ اليوم أبواب بيزنطة؛ ودون أن نتسقط أخبار نصره أو هروبه، ألا صدقنى، ولنسرع لتدارك عواقب الخبر". (I،٢).

أتاليد: "ولربما كان مراد، فى هذه اللحظة، يقدم وهو هائج على وضع حد لحياة، هى غاية فى الجمال". (I، ٣).

أتاليد: "لقد وقفت السماء ضد خداعى". (I، ٤).

روكسان: "وأنت، إذا شاءت عدالتك أن تقتص من حيلة عاشقين شابين، فالسماء..."(II،١).

(١٧) أشرنا إلى ظهور هذا السبب فى "بايزيد"، ولكنه كان على الخلفية البعيدة، بينما يكون موضوع "ميتريدات وفيدرا". ذلك لأن "بايزيد" يعرض قضية الحل الوسط مع الدنيا، بينما فى المسرحيتين الأخريين، تكون القضية إمكانية الحياة فى الدنيا *بلا* حل وسط. إذن، "بايزيد" تبدأ من حيث تنتهى "فيدرا".

(١٨) تتقارب هذه القضية مع القضية التى طرحها الخلاف المشهور حول الحقبة الدنيوية لپاسكال وإسناد خطاب عن أهواء الحب إليه. هل حقا داعب الأمل پاسكال، ولبعض الوقت، حول إمكانية العيش فى الدنيا، دون تنازلات؟ هل كتب الخطاب؟ بالطبع تخضع الإجابة اليوم، *بالنسبة لنا*، لمعايير البحث التاريخى واللغوى، العامة. ومع ذلك يبدو لنا مؤكدا أنه إذا ما كانت "الأفكار" لا تقتضى *بالضرورة* ردا إيجابيا على هذا السؤال، فإنه من الأسهل تخيل تكونها وفهمها، إذا سلّمنا بأن مؤلفها يعرف – عن طريق خبرة حقيقية ومعاشة بعمق – الدنيا فى كل ما تمثله من *حضور وأباطيل*.

(١٩) إن دراسة الشخصية الملكية فى المأساة الراسينية مثال نموذجى للأهمية التى يمثلها بالنسبة للنقد الأدبى وجود أداة تصورية تسمح بتجاوز الأولى المباشر

والمجرد لإسناده إلى الكل وإلى الماهية المحسوسة. لأن في هذه المأساة، هناك نوعان من الشخصيات الملكية المختلفة، لكل نوع دلالة متضادة تماما مع الدلالة الأخرى. فأندروماك، وچونى، وتيتوس، وبيرينيس، وإريفيل، وفيدر، هم ملوك بعظمتهم الإنسانية، وبالمسافة التي تفصلهم عن الدنيا وباستحالة أن نتخيل مصالحة معها، بل وبالنسبة للشخصيات الثلاث الأولى هناك حوار معها؛ أمّا بيروس، ونيرون، وأجريبين، وأنطيوخس، وميتريدات، وتيزيه، فهم ملوك الدنيا الذين يمارسون حكم الدولة بكل ما فيه من سوء وعدم كفاية.

(٢٠) ومن ثم، يمكن العودة في مسرح راسين من المسرحية التاريخية أو الدراما الدينية إلى المأساة؛ ولقد عاد راسين إلى المأساة بكتابة "فيدر"؛ وكان جوته طوال حياته يخشى هذه العودة، في الواقع عندما التقى هولدرلين أوكلايست، وفي أعماله عندما تكلم عن تلك القضية مع شيللر. بينما من الصعب أن نتخيل تطورا ينتقل من هذه الأشكال الأدبية إلى دراما كورني، وقد تم تجاوزها نهائيا بالنسبة للوعي المأساوي.

(٢١) سبق وأن لاحظ "كارل ڤوسلر:**Karl Vossler**" الصلة بين إريفيل وفيدرا **Jean Racine, 2ème éd., Buhl, 1948**.

(٢٢) كتب راسين في "مقدمة فيدرا": ومع ذلك، فما زلت لا أجرؤ على التأكيد أن هذه المسرحية هي بالفعل أفضل مأسيّ. ولذلك، فأترك للقراء وللزمن أن يحددوا قيمتها الحقيقية. ما أستطيع أن أؤكده، هو أنني ما سعيت يوما لإبراز دور الفضيلة كما سعيت في هذه المسرحية. فلقد تمت فيها معاقبة أقل الأخطاء عقابا شديدا. كما تمت مواجهة مجرد فكرة الجريمة ببشاعة كبيرة وكأنها الجريمة نفسها. وتعد فيها أشكال ضعف الحب وكأنها أنواع من الضعف الحقيقي. ولم تقدم فيها الأهواء للأنظار إلا لتوضيح كل الفوضى التي تتسبب فيها، كما تم فيها تصوير الرذيلة بألوان تبرز تشوهاتها وتجعلنا نكرهها. وهذا هو الهدف الحقيقي الذي يجب على كل إنسان يعمل

من أجل الجماهير أن يراعيه. وهذا ما كان قد استهدفه شعراء المآسى الأوائل فـــى كل شيء. فكان مسرحهم مدرسة، حيث كانت الفضيلة تدرس فيها كما فى مدارس الفلاسفة. وربما كان ذلك وسيلة لعقد مصالحة بين المأساة وعدد من الشخــصيات الشهيرة برحمتها وبمذهبها، والذين كانوا قد أدانوها فى هــذه الأزمنــة الأخيــرة، والذين– بلا شك – سيكون حكمهم أفضل إذا كان المؤلفون يفكــرون فـــى تعلـــيم المشاهدين بقدر ما يقومون بتسليتهم، وإذا كانوا يقتدون فى ذلك بالقصد الحقيقى من المأساة".

(٢٣) لتوضيح ما هو مشترك بين "فيدرا وفاوست" – إلى جانب اختلافــات بدهيــة – يكفى أن نذكر هذه الأبيات التى تعرفهما فى بداية المسرحيتين: فيدر "ابنة مينــوس وباسيفاى"، وفاوست الذى "يطلب أعلى نجوم السماء وأقوى لذات الأرض".

(٢٤) G.Von LUKÀCS: *L'Ame et les formes*, p.335-336.

(٢٥) كثيرا ما كتب النقاد عن ذلك البيت، وكان جماله يبدو أوضح مـــن دلالتـــه، وإن كانت بدهية. فلقد خاطب هذا البيت الجمهور المسيحى، رغم أسماء آلهة الإغريق، ويعتبر تعريفا للبطل المأساوى، تلك الشخصية المفارقة التى تجمع فى شخص واحد السماء والجحيم، بل أيضا ما فى السماء من خطيئة وما فى الجحيم من عدالة.

ولكن علينا أيضا إضافة على صعيد الشكل، إن جمع الكتلة المغلقة التى يكونها اســم "مينوس" "مع السلسلة الهوائية لحرفى الألف والياء فى "باســيفاى"، يحقــق، علـــى مستوى ثالث، نفس هذا الجمع المفارق للأضداد.

(٢٦) وهذا يظهر على الصعيد الخارجى. فبالإضافة إلى المشهد الوحيد الذى تصرح فيه فيدر بحبها لهيبوليت، وللمشاهد الثلاثة التى تتحدث فيها إلى تيزيه، تكون فيدر على خشبة المسرح مرتين وحدها، وثمانى مرات مع إينون.

(٢٧) الكلمة لتييرى مونيه. ولكننا نفضل عليها مصطلح لوكاتش: "حوار منفرد".

(٢٨) لا نملك تجنب التفكير فى المؤلفين "فاوست" الواقعيين لليسينج ولڤاليرى، فالأول لا يؤمن بالشيطان، والثانى لا يجد له : لا أهمية ولا خطرا.

(٢٩) كتب پاسكال ضد ديكارت: "كثرة الضياء تحجب النور".

(٣٠) ولنتذكر الأبيات المماثلة لهيپوليت:

هيپوليت: "أيتها الآلهة التى تعرفينها، أعلى فضيلتها إذن تكافئينها؟".

(٣١) حول هذه النقطة، نحن متفقون تماما مع الاعتراضات التى أبداها السيد جان پومييه (*Aspects de Racine*, **Paris, Nizet, 1954, p.221-238**) على كتاب السيد جان أورسيبال (**La Genèse d "Esther" et d "Athalie", Paris, J.Vrin, 1950**) وعلى الفرضية التى تربط "إستير" ببنات طفولة تولوز و"أتالى" بمشاريع الإصلاح فى إنجلترا.

(٣٢) كان من الممكن أن يحدث التشدد – بل وقد حدث بالفعل – فى المواقف الوسطية لأرنو ونيكول فى پور– رويال، وذلك فى اتجاهين: رفض الحل الوسط فى الصراع من أجل الدفاع عن الحقيقة (چاكلين پاسكال، الملك... إلخ) أو رفض الدنيا والعزلة فى الصمت والوحدة (باركوس).

(٣٣) ارجع أيضا إلى الأبيات التى يشرح فيها متان الوسائل التى اضطر لاستعمالها كى ينجح فى البلاط:

متان: "وتعلقت نفسى تماما بالقصر. ودنوت بالتدريج من أذن الملـوك، وسـرعان مـا أعتبر صوتى وكأنه هاتف علوى. كنت أدرس ما تختلج به قلوبهم، فأتملق نزواتهم، وأنثر لهم الزهور على حوافى الهاوية. كنت أطأ كل مقدس مرضـاة لـشهواتهم. وأتشكل حجما ووزنا وفقا لمشيئتهم" (III،٣).

(٣٤) "نبال: Nabal": "إلى أين؟ هل أراك تضل طريقك؟ ما هذا الاضـطراب الـذى يتملك حواسك الذاهلة؟ ها طريقك". (III،٥).

(٣٥) RACINE: *Athalie*, Paris, Ed. Larousse, p.98, note 4.

ملحق

مشكلات السيرة

قد ننهى هنا الرؤية المأساوية لمسرح راسين، بل ربما ينبغى علينا أن نفعل ذلك، إذ إننا قد كررنا مرارا خلال دراستنا الحالية أن المشكلات التى تتعلق بالسيرة، وبالآلية النفسية للإبداع الأدبى، تبدو لنا معقدة جدًّا حتى لدرجة لا يمكننا معها الزعم بأننا وضعنا الخطوط الأولى لدراسة علمية جادة. خاصة وأننا لسنا كفئا على الإطلاق للوصول إلى المستوى المتاح اليوم لأية دراسة سيرية.

ورغم ذلك، فإن مجرد المقارنة بين الوقائع الخارجية لسيرة راسين والتحليل الداخلى الذى قمنا به - بخطوط سريعة - لهذه المسرحيات، يكاد يوحى بافتراض لا نجرؤ على عرضه باعتباره شيئًا مؤكدًا، وإن بدا لنا من المفيد ذكره، ليس إلاَّ للإشارة إلى الاتجاه الذى قد يكون على الأبحاث اللاحقة أن تسلكه.

فى مقال رائع[1]، أشار السيد أورسيبال إلى أن راسين قد تلقى تعليمه حتى سن التاسعة عشر وحتى العشرين سواء فى بور- رويال نفسه، أو فى الأوساط المتشبعة - بعمق- بمبادئه (مدارس بوفيه: ***Beauvais***، وهاركور: ***Harcourt***...إلخ). مما يفسر بطريقة طبيعية أهمية بور- رويال على مؤلفاته وعلى حياته اللاحقة.

ولكن فى نهاية مقاله، كتب السيد أورسيبال؛ أنه تحت "ضغط هذا العدد الكبير من الشخصيات القوية، لم يكن ممكنا أن يصبح راسين الشاب إلا قديسا أو متمردا". (ص١٣).

فى الواقع، لا يبدو لنا أنه قد أصبح قديسا أو متمردا، بل شيء ما أكثر تعقيدا، ما قد نطلق عليه مرتدًا يشعر بالذنب.

فمن لديه دراية، حتى وإن كانت محدودة بالأدب الچنسينى خلال السنوات (١٦٣٨- ١٦٦١)، وخاصة بالچنسينية المتطرفة، يعرف الأهمية *غير العادية* التى تعلق على إثم معين من بين كل الآثام، ويعتبره الضمير الچنسينى الإثم الأعظم، وهو: البحث عن وظيفة ذات دخل فى رحاب الكنيسة، دون ميول دينية صحيحة، أو حتى قبول مثل هذه الوظيفة بلا حرج. فى هذه الحقبة، كان پور- رويال يأوى عددا كبيرا من القساوسة، الذين كانوا قد تركوا خورنياتهم(*)، لعدم يقينهم المطلق فى صحة ميولهم الدينية. وكان يحتفى ببعضهم "جيبير: ***Guillebert***، ومنيار: ***Maignart***، وهيلران: ***Hillerin***" فى الوسط الچنسينى بسبب موقفهم هذا، بل وكانوا يثيرون الإعجاب.

وكان أحد ردود فعل راسين الشاب الأولى فى ١٦٦١، فور هروبه من الأوساط الچنسينية التوجه إلى "أوزس:***Uzěs***" على أمل الحصول على وظيفة ذات دخل فى رحاب الكنيسة، مستغلا علاقات عمه "سكونان:***Sconin***". ولم تكن هذه الخطوة مذمومة فحسب، بل كانت *الإثم* الأعظم، وعلى الأرجح كانت تمردا على الأيديولوچيا الچنسينية، بل "خيانة " داخل هذه الأيديولوچيا نفسها.

(*) قرية يخدمها كاهن.

ولكن علينا ألا نذهب بعيدا فى افتراض يدعونا إلى القبول بأنهم- فى بور- رويال- قد تحدثوا طويلا مع راسين الشاب عن الصعوبات لمقاومة إغراءات الدنيا، أكثر من حديثهم عن الصعوبات لشق طريق فى الدنيا والنجاح فيها.

وهذا تشوه من التشوهات المميزة للجماعات الصغيرة المضطهدة، إذ تعظم من بطولة مقاومة السلطات، بالتأكيد على الثمن المرتفع الذى يقدمه المضطهِدون للخيانة، وعلى قيمة عدم الاستسلام لإغرائهم.

ولهذا تخيل راسين الشاب، أن الحصول على الوظيفة التى كان يأملها، أسهل بكثير مما اتضح له فى الواقع، وكان اكتشافه الأول فى أوزس، حيث وجد "عالمًا" أكثر تعقيدا من الرسم الخطى الذى كان معلموه قد رسموه له؛ وبالفعل، لم يستطع الحصول على الوظيفة المأمولة.

ويمكننا، بدون مشقة، تخيل الحالة الذهنية للشاعر الشاب، الذى اكتشف لتوه - بعد أن خان أيديولوچيا كان ينتمى إليها، بل هى حاليا أيديولوچيا عائلته ومعلميه - أن هذه الخيانة ليس لها ثمن، بل إنها عرَّضته للوم من قِبَل الذين كان قد تعلق بهم فى شبابه، وقد تبين أن توبيخهم كان مبررا على الصعيدين الأخلاقى والعملى. وكان رد الفعل الطبيعى لهذه التجربة مجموعة من المشاعر المتناقضة وجدانيا تجاه بور- رويال وتجاه "العالم".

ومع ذلك، كان عليه أن يرحب بالهزيمة، وما دام قد دخل فى "العالم"، أن يحاول العثور على وسيلة لكسب عيشه دون الكثير من المضايقات. وبعد أن أصبحت الوظيفة ذات الدخل بعيدة المنال، جرب راسين طرق باب الأدب

بكتابة مسرحيات. وقدم أولى مسرحياته "مأساة طيبة" فى ١٦٦٤، ثم "الإسكندر" فى ١٦٦٥، وهما مسرحيتان غريبتان عن أية رؤية جنسينية للكون.

ولكننا كتبنا لتونا أن مشاعر راسين تجاه بور- رويال كانت على الأرجح متناقضة. على أية حال، من المؤكد أنه أثناء كتابته مسرحيات دنيوية وأثناء تقديمها، كان القلق يعتريه بشأن ردود فعل الجماعة الچنسينية، حتى أنه لاحظ، وعزا لشخصه المقطع القصير من "الحالمين: ***Visionnaires***" الذى أخذ على "ديماريه: ***Desmarets***" أنه كتب فى السابق مسرحيات، فكان مفسدا عاما. وكان رد فعل راسين معروفا. كتب إلى بور- رويال الرسالة الأولى، التى تعد هجوما عنيفا، ولكنها قد تبدو أقل غرابة إذا أخذنا فى الاعتبار أنه، حينما ابتعد راسين عن الجماعة، كانت سلطة نيكول، بل وأرنو، أقل استقرارا، كما لم يكن معترفا بها بالإجماع؛ وستتغير الأحوال فيما بعد(٢).

ولكن مهما كان الأمر، ورغم نشر هذه الرسالة الأولى، لم يكن راسين عدوا للچنسينيين، بل وزعم صراحة فى رسالته الثانية إلى بور- رويال؛ أنه أحد أفضل أصدقائهم؛ ولم تنشر هذه الرسالة الثانية، على الأرجح بفضل تدخل معلمه القديم لانسلو.

لكن هذه المجادلة كانت قد أكدت وفعّلت فى وعى الشاعر الشاب قضية علاقاته بالدنيا وببور - رويال. وعلى الأرجح ، لقد أتاح هذا الوضع، وأيضا قد يسر، الاكتشاف الأدبى الكبير الذى خرجت منه المأساة الراسينية.

إذا كان نساك وراهبات بور- رويال يتصورون الحياة وكأنها ***عرض مسرحى أمام الإله***، وكان المسرح فى فرنسا حتى مجىء راسين ***عرضا***

مسرحيا أمام البشر؛ ويكفى جمع الاثنين، وكتابة *عرض مسرحى أمام الإله*، وإضافة- إلى المشاهدين البشريين المعتادين- المشاهد الصامت والمحتجب، الذى ينقص من قيمتهم ويحل محلهم، حتى تكون المأساة الراسينية قد جاءت إلى الوجود.

فى ١٦٦٦، كتب راسين "رسائل إلى مؤلف البدع الخيالية" و "إلى المدافعين عنها"؛ وخلال الفترة من ١٦٦٧ إلى ١٦٧٠، ثم عرض مآسى الرفض الثلاث (والتى لا يوجد بها تغير مفاجئ ولا إقرار بواقع) وهى: "أندروماك، وبريتا نيكوس، وبيرينيس". وخلال هذه الحقبة – على الأرجح – كتب راسين الأبيات الساخرة ضد الموقعين على المنشور البابوى بخصوص كتاب چنسينيوس، ما دام راسين يسعى لتعويض خيانته لأيديولوچيا پور- رويال بإبداعه الأدبى.

من الناحية النفسية، كان راسين يجد بهذه الطريقة توازنا متكررا فى تاريخ الأدب: توازن الكاتب الذى يعبر فى مؤلفاته عن قيم لم يحققها فى الحياة، بل ويكون قد خانها، فيستطيع- تحديدا- أن يحققها هكذا – تماما وبترابط منطقى وثيق- فى كون الإبداع، الخيالى والوهمى.

لكنه عندما توصل إلى هذا التوازن، انفجر الحدث الذى بث الاضطراب الكامل فى ذهنه، وهو: اتفاقية الصلح مع الكنيسة فى ١٦٦٩.

فما كان راسين قد فعله فى ١٦٦١، بصورة فردية وبشعور بالخطأ، كان پور- رويال يقوم به رسميا ودفعة واحدة: التصالح مع العالم والسلطات. وترتبت على هذا الحدث نتائج مزدوجة: من ناحية، أصبحت خيانته أقل

جسامة، وأقل استثناء، فلم تعد تستند إلا على نقاط تفصيلية (كتابة مسرحيات، علاقاته الغرامية...إلخ)، ولكن من ناحية أخرى، امتد الشعور بالخطأ الذى كان يحس به تجاه حله الوسط، إلى الحل الوسط الذى قبلت به الجماعة الچنسينية جميعها. وهنا جاءت الازدواجية التى استنتجناها فى المسرحيات الثلاث الدرامية التى سيكتبها بعد مآسى الرفض.

ومع ذلك، فمن "بايزيد" إلى "إيفيچينى"، تتبع هذه المسرحيات الدرامية تدريجيا الأحداث الحقيقية. فإذا نظرنا إلى اتفاقية الصلح مع الكنيسة من ناحية السلطة، سنجد أنها كانت مجرد عنصر لنوع من الاتحاد الداخلى العام[٣]، مخصص لتسهيل الحملة العسكرية الكبيرة التى كان يعدها لويس الرابع عشر: حرب هولندا، التى بدأت فى ١٦٧٢؛ ونظرا للتفوق العسكرى للجيش الفرنسى، كان من المتوقع أن تستمر هذه الحملة لفترة وجيزة، وأن تكون مضمونة النجاح. إلا أن مقاومة هولندا الشرسة بقيادة جيوم دورانچ سيحول الحملة إلى حرب طويلة وصعبة، لن تنتهى إلا فى ١٦٧٨. ولذلك نرى راسين يقدم على التوالى:

فى ١٦٧٢ "بايزيد"، مسرحية البطل الذى يسعى- وإن فشل فى مسعاه - ليعيش فى العالم بقبول الحل الوسط والكذب؛ وفى ١٦٧٣ "ميتريدات"، المسرحية التاريخية التى يتم فيها التغلب على المتناقضات جميعها بفضل المهمة التاريخية، والحرب ضد الإمبراطورية؛ وفى ١٦٧٤ "إيفيچينى"، مسرحية حرب تطيل الآلهة فى أمدها، ولكن رغم ذلك تنتهى بالانتصار.

ولكن فى ١٦٧٥، فى بلد افتقر بسبب تكلفة الحرب، اندلعت حركات التمرد فى بريطانى (*Bretagne*[*]) وفى جوييان (*Guyenne*[٤]).

وتبعتها عمليات قمع، وترتب عليها تغيير فى السياسة العامة للسلطة، سرعان ما طالت الچنسينيين أنفسهم، من بين آخرين؛ وانتهى الصلح مع الكنيسة.

وظهر أن تحفظات راســين كان لها ما يبررها: فلقد كان الصواب فى صفة ضد- رويال، أصاب حينما اعتقد أن الأمل فى إمكانية العيش فى العالم- بدون تنازل أساسى- وهم، وكانت العودة إلى نقطة البداية. وسيكتب راسين "فيدرا" بين ١٦٧٥ و ١٦٧٧، التى تنقل هذه التجربة وهذا الفشل على الصعيد الأدبى.

وبالتالى، تلاشى الشعور بالذنب تجاه پور- رويال وضمنيا أدب الرفض، بل والأدب، بصفة عامة. ولن يعود راسين إلا "بإستير وأتالى"، عندما أصبحت الچنسينية موالية لأرنو، فلم تعد تطرح قضية الرفض، بل قضية انتصار *الدين فى الدنيا*؛ وبعدها ستظهر الثورة الإنجليزية أن السلطات القائمة ليست بالضرورة أبدية.

وبالتأكيد، كل هذا مجرد افتراض، ولكنه لا يبدو لنا أجرأ أو أقل احتمالا من معظم الافتراضات التى تكدست فى دراسات أخرى – عديدة – تناولت حياة راسين، بل إن هذا الافتراض يتمتع بميزة إضافية، إذ يعرض مجموعة من صلات لم تلاحظ حتى هذه السنوات الأخيرة، كما يشير إلى الأهمية الاستثنائية التى مثلها دائما پور- رويال لمؤلفات الشاعر، ولوعيه.

(*) إقليم فى شمال فرنسا.

فإذا اتضح أن هذا الافتراض خاطئ، فهذا لا يمنع من أن الصلات التى كانت وراء بلو- تناله، مسرحيات راسين من ناحية، وفكر وحياة جماعـــة "أصدقـــاء پور- رويال" من ناحية أخرى تبدو لنا أكيدة، دون النظر إلى إذا ما إن كان راسين واعيا لذلك أم لا.

ومن ثم، فإن التحليل الداخلى لمسرح راسين، الذى خططناه سريعا فى الصفحات السابقة، يبدو لنا مستقلا عن أى افتراض سيرى.

الهوامش

(١) Jean ORCIBAL: "La Jeunesse de Racine. "Revue d Histoire littéraire, 1951, n°1.

(٢) L.GOLDMANN: Correspondance de Martin Barcos, abbé de Saint-Cyran.

(٣) كما أقرت رسالة هجاء مناهضة للملكية: (Les Plaintes des protestants cruellement opprimés dans le Royaume de France, Cologne,(1686).
بتهدئة حركات القمع فى ١٦٦٩. فبعد أن تحدث النص عن عرقلة الهجرة، بل ومنعها، استطرد قائلا: "ولكن هذه الاحتياطات لم تكن مجدية تماما، فكان من الأفضل السعى إلى التمويه وتضليل الشعب، والقيام بأعمال تستطيع إعطاءنا بعض الآمال فى التهدئة، أو تسليتنا، على الأقل وبطريقة ما، رؤية الهدف العظيم الذى كنا نصبو إليه. إذن، بهذا الغرض، جاء إعلان ١٦٦٩، فتم إلغاء قرارات عديدة عنيفة، كانت قد اتخذت فى مجلس الملك. وكان لهذه الخطوة صداها الطيب، ورغم أن أكثر الناس خبرة واستنارة قد أدركوا أن هذه الخطوة لا تستند إلى مبدأ سليم، وأنهم لا يكفون عن تنفيذ هذه القرارات نفسها، إذ تخيل معظم الناس أنهم ما زالوا يريدون التزام الحذر تجاهنا، وأنهم لا يفكرون مطلقا فى تدمير شامل. (ص ٤٨،٤٩).

(٤) كتب المؤرخ "كليمان: CLEMENT": "مرت سنوات عديدة، ساد خلالها الهدوء الذى كانت باريس تتمتع به، وامتد للأقاليم؛ أو إذا حدث بعض التذمر الشعبى، فلم يكن ذا بال. حتى عام ١٦٧٥، حين وقع تمردان الأكثر عنفا خلال فترة الحكم."
انظر: (P.CLEMENT: *Histoire de Colbert*, Paris, 1874, t.II, p.254).
ويعد كليمان – لعلمنا – أحد المؤرخين النادرين الذين عكفوا على كتابة دراسة جادة من أربعين صفحة عن تمرد الفلاحين إبان حكم لويس الرابع عشر.

ثبت بالمصطلحات (Glossaire)

(A)

absurde	محال - غير معقول - عبثي
accident	عرض - حادث
adéquat	مطابق - متطابق
ad hominem (argument-)	برهان جدلي
affection	انفعال - عطف (المعنى الأدبي)
affirmation	إثبات
agnosticisme	لا أدرية
ambiguité	ازدواج المعنى - لبس
ambivalence	تساوي الضدين - غموض
amoral	لا أخلاقي
a posteriori	بعدي
a priori	قبلي
arbitre (libre ou franc-)	حرية الاختيار
argumentation	حِجاج
authentique	صحيح - رسمي - أصيل
axiome	مصادرة

(B)

bon sens	حس سليم – العقل الرشيد
but	غرض – هدف

(C)

caractère	خاصية – طبع
catégorie	نوع، صنف، فئة – مقولة
catégorique (impératif-)	أمر قطعى (كانط)
causalisme	عِلّية
certitude	يقين
charité	بر وإحسان – رأفة ورحمة
chosification	تشيؤ
clinique (adj.)	سريرى
cohérence	تماسك – ترابط منطقى
cohésion	التحام – التصاق
concept	مفهوم
conception	تصور
concret	واقعى – محسوس – عينى
conscience (morale)	ضمير – ذمة
conscience (psychologique)	وعى (نفسى) – شعور
conséquence	محصّل – تابع
contingent	عرض – جائز

contradictoire	متناقض
contraire	ضد
contraste	تضاد
corollaire	لازمة
coutume	عرف

(D)

déisme	تأليهية - ألوهية
démonstration	برهان – برهنة
dépassement	تجاوز
déterminé	معيَّن - محتوم
discursif	استدلالى
divertissement	لهو
dogmatisme	عقدية - دوجماطيقية
donné (adj. ou subst.)	أوَّلى - معطى
donnée	مسلَّم به – مسلمات
en droit et en fait	من حيث المبدأ ومن حيث الواقع
dynamique (adj.)	دينامى

(E)

ecclésiastique	كنسى
empirique	تجريبى
en soi	فى ذاته

épistémologie	أبستمولوجيا – نظرية المعرفة
eschatologie	علم المَعاد – أخرويات
esprit	روح، نفس – ذهن –عقل
essence	ماهية – ذات – جوهر
esthétique (subst.)	علم الجمال
éthique (subst.)	فلسفة الأخلاق
extase	حالة الوجْد (عند المتصوفين)

(F)

figure	شكل
forme	صورة
psychologie de la forme ou gestaltisme	علم النفس الصورى – الجشطلت
futur	مستقبل –نشأة

(G)

geněse	تكوّن – نشأة
grâce	فضل– عفو – لطف– نعمة

(H)

hasard	مصادفة
hiérarchie	تراتب
hypothěse	فرضية – افتراض

(I)

identique	مطابق

immanence	محايثة – حلول – تداخل
immanent	محايث – لازم ذاتى
implicite	ضمنى
inconscient (subst.)	اللاوعى
Individuel	فردى
intuition	حدس

(M)

animal-)'machine (l	الحيوان – الآلة
manichéisme	مانوية – ثنائية
maxime	حكمة، قول مأثور – مبدأ
mobile (subst.)	محرك – باعث
monade	موناد – جوهر فرد
monde	عالم، كون – دنيا – مجموعة الناس – الحياة المدنية (مقابل الدينية)
morale (subst.)	الأخلاق – علم الأخلاق
moralité	أخلاقية – عِبرة
mystère	سر
mysticisme	تصوف – صوفية

(N)

néant	عدم
nécessaire	ضرورى – لازم – محتوم

norme	معيار - قاعدة
notion	معنى - فكرة
nouměne (Kant)	جوهر - شيء في ذاته

(O)

objet	شيء - موضوع - غرض
occulte	خفي - مستتر
omniprésent	كلي الحضور
oracle	وسيط الوحي - وحي إلهي
ordre	نظام - عالم - فئة وطبقة- أمر

(P)

panthéisme	وحدة الوجود
paradoxe	مفارقة
pari	رهان
passion	انفعال - هوى - عاطفة
péché originel	خطيئة أصلية
peine	حزن- مشقة
perception	إدراك
perspective	منظور
phénoménal	ظاهراتي
phénoměne	ظاهرة
positif	وضعي

possibilité	إمكان
possible	ممكن – جائز – محتمل
postulat	مصادرة
prédestiné	مقدَّر – مختار منذ الأزل
préjugé	رأى مسبَّق
preuve	دليل، إثبات
primat (ou primauté)	أولوية
probabilité	احتمال
prouver	أثبت
providence	عناية إلهية
provisoire	مؤقت
psychique	نفسى
psychologique	نفسانى
pur	نقى – صاف – خالص– محض

(Q)

qualité	كيف وكيفية – نوعية
quantité	كم وكمية

(R)

raison pure	عقل خالص
rationaliste	عقلانى
rationnel	عقلى

reconnaissance	تعرّف– إقرار و اعتراف– عرفان بالجميل
réflexologie	علم الارتكاس

(S)

salut	تحية – خلاص – نجاة
savoir (le-)	المعارف
sensible	محسوس – حساس
signification	دلالة
même–soi -- soi	هو– هو ذاته
soufisme	صوفية، تصوف
statique (adj.)	سكونى
structure	بنية
substance	جو هر– واجب الوجود بذاته – عنصر
synthĕse	تركيب – جميعة
systĕme	نظام – جهاز – مجموعة

(T)

technique (subst.)	تقنية
tendance	نزوع
thĕse	قضية – دعوى – طريحة
totalité	جملة

transcendance	تعالٍ
type	نموذج

(U)

union	اتحاد
unité	وحدة
univers	كون – الأرض – عالم
univoque (terme-)	أحادى الدلالة

(V)

vraisemblable	مرجح مشابه للحق

المصادر والمراجع(*)

المصادر والمراجع المطبوعة:

أولاً: الكتب:

ARNAULD, Antoine: *Les Instructions sur la Grâce selon l'Ecriture et les Pères*. Cologne, chez P. Morteau, 1700.

Ecrits sur le système de la Grâce générale. s.l., 1715. 2 vol.

AVENEL *Richelieu et la monarchie absolue*. Paris, Plon, 1884.

BAILLET, Adrien : *La Vie de M. Descartes*. Paris, 1661. 2 vol.

BARCOS, Martin de : Exposition de la foi de l'Eglise romaine, *concernant la Grâce et la prédestination*. Cologne, chez P. Mordern, 1760.

Correspondance de Martin de Barcos, abbé de Saint-Cyran, avec les principaux personnages du groupe janséniste. Ed. L. GOLDMANN, Paris, P.U.F., 1955.

BESOIGNE: *Vies des quatre évêques engagés dans la cause de Port-Royal*. Cologne, la Compagnie, 1756.

BRUNSCHVICG, Léon: *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. New-York-Paris, Brentano's, 1944.

Blaise Pascal. Paris, J. Vrin, 1953.

CAILLET, Jules: *L'Administration de la France sous le ministère du cardinal de Richelieu*. Paris, Didier, 1874. 2 vol.

CHERUEL, Adolphe: *Dictionnaire historique des institutions, mœurs et coutumes de la France*. 4e éd., Paris, 1874.

(*) لا توجد قائمة مصنفة بعناوين المراجع. كما لم يحدد جولدمان بدقة بيانات عدد من مراجعه. ولقد حاولنا تصنيفها، وإن نقلنا بياناتها على حالتها.

CLAUSEWITZ, Carl von: *De la guerre.* Paris, Ed. de Minuit, 1955.
CLEMENT, Pierre: *La Police sous Louis XIV.* Paris, Didier, 1866.
Histoire de Colbert et de son administration. Paris, Didier, 1874. 2 vol.
DESGRIPPES, Georges : *Etudes sur Pascal.* Paris, Pierre Téqui, s.d.
DROUOT, H. : *Mayenne et la Bourgogne.* Paris, Picard, 1937. 2 vol.
ENGELS, E.: *Dialectique de la nature.* Paris, Editions sociales, 1952.
FERON, Alex: *Contribution à l'histoire du jansénisme en Normandie.*
Rouen, 1913.
La Vie et les œuvres de Charles Maignart desBernières (1616-
1662). Rouen, Lestringant, 1930.

GOLDMANN, Lucien: *La Communauté et l'Univers chez Kant.* Paris,
P.U.F., 1948.
Sciences humaines et Philosophie. Paris, P.U.F.,1952.
GOUHIER, Henri: *Blaise Pascal, la vie et l'œuvre.* Paris, Ed. de Minuit, 1955.
JACCARD, L.-F.: *Saint-Cyran, précurseur de Pascal.* Lausanne, Ed. de la Concorde, 1944.
KANT, E.: *Critique de la raison pure.* Trad. fr. Paris, P.U.F., s.d.
Critique de la raison pratique. Paris, J. Vrin, 1945.
La Dissertation de 1770. Paris, J. Vrin, 1951.
Fondements de la métaphysique des mœurs. Ed. Victor Delbos, Delagrave, 1951.
LAPORTE, Jean: *La Doctrine de la Grâce chez Arnauld.* Paris,

P.U.F., 1922.
Le Cœur et *la raison selon Pascal.* Paris, Elzévir, 1950.
LEONARD, Emile : Le Protestant français. Paris, P.U.F., 1953.
LUKÀCS, Georg von : *Die Seele und die Formen.* Essays Fleischel. Berlin, 1911.
Histoire et Conscience de classe. Berlin, 1923.
Die Théorie des Romons. Berlin, T. Cassirer, 1928.
MARX, Karl : *Contribution à la critique de l'économie politique.* Paris,
Ed. M. Girard, 1928.
Die Frühschriften. Stuttgart, Kroner – Verlag, 1953.
Das Kapital. Berlin, Dietz-Verlag, 1955.
MAUGIS, E. : *Histoire du Parlement de Paris de l'avènement des rois Valois à la mort d'Henri* IV. Paris, Picard, 1913-1916. 3 vol.
MAURIAC, François : *La Vie de Jean Racine.* Paris, Plon, 1928.
Blaise Pascal et sa sœur Jacqueline. Paris, 1931.
MESNARD, Jean : Pascal, *l'homme et l'œuvre.* Paris, Boivin et Cie, 1950.
METHIVIER, H. : *Louis XIV.* Paris, P.U.F., 1950.
METZGER, Hélène : *Attraction universelle et religion naturelle* chez *quelques commentateurs anglais de Newton.* Paris, Hermann, 1938. 3 vol.
MOUSNIER, Roland : La *Vénalité des offices sous Henri IV et Louis XII.* Rouen, Maugard, 1946.
Les Règlements du Conseil du Roi sous Louis XIII. Paris, 1949.
NICOLE : *Œuvres philosophiques.* Paris, Hachette, 1845.
ORCIBAL, Jean : La *Genèse d' "Esther" et d' "Athalie".* Paris, J. Vrin, 1950.
PAGÈS, Georges : *La Monarchie d'ancien régime en France* (de *Henri* IV *à Louis XIV*). Paris, Colin, 1928.
Les Institutions monarchiques sous Louis XIII et *Louis* XIV. Paris, Centre Doc. Univ., 1933.

Le Règne d'Henri IV. Paris, Centre Doc. Univ., 1934.
Naissance du Grand Siècle. La *France d'Henri IV à Louis XIV (1598-1661)* (en collaboration avec V. – L. Tapié). Paris, Hachette, 1949.
PASCAL, Blaise : *Pensées et Opuscules. D'après l'édition Brunschvicg.* Paris, Ed. la Bonne Compagnie, 1897.
Deux pièces imparfaites sur la Grâce et le concile de Trente. Paris, J. Vrin, 1947.
PETITOT, Henri : Pascal. *Sa vie religieuse et son Apologie du christianisme.* Paris, Beauchesne et Cie, 1911.
POMMIER, Jean : *Aspects de Racine.* Paris, Nizet, 1954.
RACINE, Jean : Œuvres. Ed. Mesnard, *Collection Les grands* écrivains *de la France.* Paris, Hachette, 1865-1873. 7 vol.
Athalie. Paris, éd. Larousse, 1933.
SOURIAU, Etienne : *L'Ombre de Dieu.* Paris, P.U.F., 1955.
SPOERRI, Th. : *Der Verborgene Pascal.* Hamburg, Furche-Verlag, 1955.
THOMAS, Pierre : *Mémoires de Pierre Thomas,* sieur du Fossé. Rouen, F. Bouquet, 1876. 4 vol.
VOSSLER, Karl : *Jean Racine.* 2[e] éd. Buhl, 1948.

ثانيًا: أجزاء الكتب

GERBERON : *Histoire générale du jansénisme,* t. III. Amsterdam, 1700.
LANCELOT : *Mémoires,* t. II. s.l., s.d.
ORCIBAL, Jean : *Les origines du Jansénisme,* t. II: Jean Duvergier de Hauranne, *abbé de Saint-Cyran et son temps* (1581-1638);
t. III: "appendices, bibliographie et tables". Paris, J. Vrin, 1947-1948.

SAINT-CYRAN : *Œuvres chrétiennes et spirituelles*, t. III. Paris, 1679.
SAINT-SIMON : *Mémoires*, t. IV, V, VI, VII. Paris, Les grands écrivains de France, s.d.

ثالثا: فصل من كتاب

ADAM, Antoine : *Histoire de la littérature française* au XVIIe siècle, t. II. Paris, Domat, 1954. "Pascal".
GAUTIER, Théophile: L'Art dramatique en France depuis vingt-cinq ans, t. III. Paris, Hetzel, 1859. "Racine".

LEWIS, Geneviève : Descartes et le cartésianisme hollandais. Paris, P.U.F., 1951. "Augustinisme et Cartésianisme à Port-Royal".

SAINTE-BEUVE : Portraits littéraires, t. I. Paris, Garnier, 1924. "Racine".
SAINT-EVREMOND : Œuvres, t. I. Paris, Cité des Livres, 1927. "De la tragédie ancienne et moderne".

رابعًا: الإسهامات في الكتب

D'ANDILLY, Arnaud : Mémoires de Messire Robert Arnauld d'Andilly, in MM. Michaud et Poujalet: La Nouvelle Collection des "Mémoires" pour servir à l'Histoire de France, IIe série, t. IX. Paris, s.d.
MARIEJOL, H.: Henri IV et Louis XIII, in Lavisse: Histoire de France depuis les origines jusqu'à la Révolution, t. IV. Paris, s.d.
MOUSNIER, Roland : XVIe et XVIIe siècles, in Histoire générale des civilisations, t. IV. Paris, P.U.F., 1954.
TALON, Omer: Mémoires, in Mémoires relatifs à l'Histoire de France, t. LXI. Paris, 1827.

خامسًا: مقالات الدوريات

COUCHOUD, Paul-Louis: "La Crise des Pensées de Pascal". *Le Flambeau,* no. 2 (1955).

DEDIEU, Jean : "Pascal et ses amis à Port-Royal". *La Table Ronde,* (déc. 1954).

FRIEDRICH, Hugo: "Pascals Paradox. Das Sprachbild einer Denkform". *Zeitschrift für Romanische Philologie,* LVI Band (1936).

GANDILLAC, Maurice de: "La Sphère infinie de Pascal". Revue *Histoire de la philosophie et d'Histoire générale de la civilisation,* no. 33 (1943).

GOLDMANN, Lucien: "Matérialisme dialectique et Historie de la philosophie". *Revue philosophique de France et de l'étranger,* no. 46 (1948).

MESNARD, Jean: "Blaise Pascal et la vocation de sa sœur Jacqueline". *XVIIe siècle,* nos. 11 et 15 (1951-1952).

MOUSNIER, Roland : "Sully et le Conseil d'Etat des finances; la lutte entre Bellièvre et Sully". *Revue historique,* t. 192 (1941).

ORCIBAL, Jean : "La Jeunesse de Racine". *Revue d'Histoire littéraire,* no. 1 (1951).

المؤلف فى سطور:

لوسيان جولدمان

فيلسوف وناقد فرنسي. ولد فى بوخارست عام ١٩١٣، وتوفى فى باريس عام ١٩٧٠. وفى أطروحته:- *(La Communauté humaine et l'univers chez Kant)*- (١٩٤٥)، سعى إلى تحليل الأوضاع الاجتماعية من خلال الأنظمة والممارسات، كما سعى إلى ربط صلاتها بالعمل الإبداعى للفلاسفة، والكتّاب، والفنانين. ثم عمل على تطوير هذا البحث عن نظام العلاقات المعقولة والوظيفية بين الجملة الاجتماعية والإبداع الثقافى، وتوصل إلى تعريف "سوسيولوچيا" حقيقية للأدب، متجاوزًا تاريخ الأدب (الوصف الخارجى، والتعليق على النصوص) وكذلك المذهب الاجتماعى العِلّى، الذى كان جولدمان يرتئى أن ملاحظاته وإحصائياته عاجزتان عن فهم طبيعة الظاهرة الفنية. وعن طريق منهج جدلى، أعطى لهذا المشروع مثالا فى كتابه:- *(Le Dieu caché, étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et le théâtre de Racine)*- (١٩٥٦). ويعنى هذا المنهج بإظهار الواقع بصورة ملموسة (النصوص وبنيتها التصورية)، واستنتاج الجملة العقلية (الاجتماعية) التى جعلت هذا الواقع ممكنًا، أى إظهار العلاقة المتبادلة والضرورية بين الإبداع الفردى والحياة الاجتماعية، من منظور المادية الجدلية. ولقد نشر جولدمان دراسة عن الرواية - *(Pour une sociologie du roman)*- ١٩٦٤) ودراسات عن المنهج:- *(Sciences humaines et philosophie)*-، ١٩٥٢؛ و *Recherches dialectiques*، ١٩٥٨).

المترجمة فى سطور:

عزيزة أحمد سعيد

حاصلة على الدكتوراه فى الأدب الفرنسى من جامعة القاهرة، عن رسالة بعنوان: "أشكال ودلالة الحكاية الفلسفية عند ڤولتير". لها دراسات عديدة بالفرنسية حول أدب القرن الثامن عشر، وعن تلقى ڤولتير وروسو فى مصر. كما قامت بعدة ترجمات من الفرنسية وإليها.

المراجع فى سطور:

أنور مغيث

- ليسانس آداب – قسم الفلسفة – جامعة القاهرة.
- دكتوراه الفلسفة من جامعة باريس ١٠.
- أستاذ الفلسفة المعاصرة بكلية الآداب – جامعة حلوان.
- مدير المعهد الجامعى لإعداد المعلمين باللغة الفرنسية Iufp.
- أستاذ مادة الفكر العربى المعاصر بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة برشلونة المفتوحة.
- ترجم العديد العديد من الأعمال من الفرنسية إلى العربية، منها: أسباب عملية لبير بورديو، ونقد الحداثة لآلان تورين، وفى علم الكتابة لجاك دريدا، وكيف يدمر الأثرياء الكوكب لهيرفى كميف.

المراجعة اللغوية: وجيه فاروق

الإشراف الفني: حســـن كامل

تقوم الفكرة الأساسية - في هذا الكتاب - على أن الوقائع الإنسانية دائمًا ما تُكوِّن بِنَى دالة شاملة، لها طابع عملى ونظرى وانفعالى فى آن واحد، ولا يمكن دراسة هذه البنى بطريقة وضعية - بمعنى تفسيرها وفهمها - إلاَّ من خلال منظور عملى يستند إلى قبول مجموعة ما من القيم.

كما يهدف إلى المساهمة في توضيح هذه القضية بدراسة عدة مؤلفات تشكل بالنسبة لتاريخ الفكر والأدب مجموعة متميزة ومحدودة من الوقائع العينية، وتشمل هذه المؤلفات: "الأفكار" لباسكال، وأربع مسرحيات لراسين هي "أندروماك"، و"بريتانيكوس"، و"بيرينيس"، و"فيدر". ويحاول إثبات كيف أن مضمون هذه الأعمال وبنيتها يتضحان بصورة أفضل في ضوء تحليل مادي وجدلي.